DE GODSLEER

DER

MIDDELEEUWSCHE JODEN.

BIJDRAGE

TOT DE GESCHIEDENIS DER LEER AANGAANDE GOD,

DOOR

Dr. P. J. MULLER,
HOOGLEERAAR.

TE GRONINGEN BIJ J. B. WOLTERS, 1898.



DE GODSLEER DER MIDDELEEUWSCHE JODEN.

DE GODSLEER

DER

MIDDELEEUWSCHE JODEN.

BIJDRAGE

TOT DE GESCHIEDENIS DER LEER AANGAANDE GOD,

DOOR

Dr. P. J. MULLER,
HOOGLEERAAR.

TE GRONINGEN BIJ J. B. WOLTERS, 1898.

STOOMDRUKKERIJ VAN J. B. WOLTERS.



VOORBERICHT.

Een tiental jaren geleden gaf ik in de Theologische Studiën (Utrecht. Kemink en Zoon) o. m. een paar korte bijdragen tot de Godsleer der middeleeuwsche Joden: in 1884 Saadja en zijne Godsleer *(Theol. Stud. II) en in 1888* Ibn Gabirol en zijne Godsleer *(Theol. Stud. VI). In den hier aangeboden arbeid heb ik getracht een tamelijk volledig overzicht van het geheel dezer Godsleer te geven, die ten onzent tot hiertoe nog weinig belangstelling ondervond. Veel blijft op dit en verwant gebied nog te doen. Behalve de Godsleer wacht ook nog de Psychologie en de Ethiek der middeleeuwsche Joodsche geleerden op een' bearbeider. Worde door deze bijdrage tot de geschiedenis der leer aangaande God meerdere belangstelling gewekt in den arbeid der middeleeuwsche Joden!*

HAARLEM, April 1898. M.

INHOUD.

EERSTE AFDEELING.

INLEIDING.

Op het uitgestrekte gebied van de geschiedenis der Godsleer ligt nog menige akker onbearbeid. Als afzonderlijk leervak is de Godsleer nog van te jongen datum, dan dat men reeds eene volledige geschiedenis der leer aangaande God als eisch zou kunnen stellen aan de beoefenaars van dit deel der wijsgeerig-theologische wetenschappen, te minder daar de Godsleer gedrukt gaat onder dezelfde bezwaren waarmede de Wijsbegeerte van den Godsdienst en de Geschiedenis der Godsdiensten te worstelen heeft, te weten: het onafzienbare van het terrein en de veelomvattende hulpstudiën — zoovele hinderpalen om het geheel meester te worden. Dit geldt vooral van hen, die uit de bronnen zelf putten willen, en dat dit laatste geene overbodige weelde heeten mag, wordt zeker door niemand betwist. Meer dan monographische studiën, waarin een groep van verwante verschijnselen behandeld wordt, studiën, die slechts „bijdragen" kunnen en willen zijn voor hetgeen aangaande God geleerd is, mag voorshands nog niet verwacht worden op dit gebied. Van belangstelling mag zich de beoefenaar der Godsleer verzekerd houden in onze dagen, waarin terecht meer en meer wordt ingezien, dat de hoogste levens- en tijdvragen hare oplossing zullen vinden in de beantwoording *dezer* vraag: wat men gelooft aangaande God? Het religieuse en moreele leven der volken werd en wordt nog steeds beheerscht door de voorstellingen, die men zich aangaande God vormt. Zoowel in de wijsbegeerte, waarin het zoeken naar de laatste oorzaak, als in de religie, waarin het object

der religieuse vereering alles beheerscht, is dus de leer aangaande die laatste oorzaak of het vereeringsobject, m. a. w. de leer aangaande God, de spil waarom alle andere vragen zich bewegen. De philosophisch-theologische wetenschap en met name de leer aangaande God dringt zich hoe langer hoe meer aan ons op, en mag zich dan ook verheugen in vernieuwde belangstelling.

In die belangstelling moet ongetwijfeld ook de Godsleer der middeleeuwsche Joden deelen, hoewel voor niet-Joodsche theologen dit deel der Godsleer nog een vrij onbekend gebied is. Verschillende omstandigheden hebben er toe bijgedragen om de Wijsbegeerte van den godsdienst en de leer aangaande God der Joden met zekere geringschatting te behandelen. Hunne geloofsgenooten zelf hebben eerst sedert eene halve eeuw zich toegelegd op de *wetenschappelijke* bearbeiding van hetgeen in de bloeiperiode der Joodsche literatuur in dit opzicht geleverd is geworden. Waren al de *hebreeuwsche* bronnen toegankelijk, de ontdekking en bearbeiding der oorspronkelijke *arabische* dagteekent, met eene enkele uitzondering, eerst uit de laatste twintig jaren. Bovendien was het te voorzien dat van *oorspronkelijke* wijsgeerige studiën in het Jodendom geen sprake kon zijn, zoolang de bodem der traditie door den Joodschen geleerde niet werd verlaten, en in de meeste gevallen zijne wijsbegeerte slechts een *compromis* moest worden tusschen de reeds bestaande wijsgeerige stelsels en de Joodsche religie. De geschiedenis levert de bewijzen, dat in het Jodendom zelf steeds waarschuwende stemmen zich verhieven *tegen* het beoefenen der wijsbegeerte, en *voor* het eenvoudig zich bepalen tot de ontwikkeling der geloofs- en zedenleer, en elke wijsgeerige uiting riep steeds eene reactie ten gunste der traditie te voorschijn. Vele studiën van middeleeuwsche Joodsche geleerden zijn vergeten geraakt of opzettelijk gering aangeslagen door hunne geloofsgenooten zelf, terwijl soms Christen-geleerden haar de eer der bestrijding en weerlegging waardig keurden. Dit alles droeg er toe bij het aandeel der Joden in de studie der wijsbegeerte meest stilzwijgend, als onbelangrijk, voorbij te gaan; en dat te eerder, dewijl men meende dat de Joodsche wijsbegeerte —

indien er al over gehandeld worden kon — toch geheel in de arabische opging. Thans is het anders geworden, nu Joodsche geleerden er zich toe gezet hebben om na te gaan wat in de Middeleeuwen te dezen aanzien hunne vaderen geleverd hebben. Men vermoedde dat hun invloed op de Scholastici grooter was dan tot nog toe gedacht werd. Wordt, uit licht verklaarbare reactie, niet alleen hun invloed — wat billijk is — maar worden ook hunne wijsgeerig-religieuse studiën door sommigen vaak te hoog aangeslagen in de laatste jaren: hetzelfde verschijnsel zal waargenomen kunnen worden in het kamp der Christen-theologen, waar het lang vergeten, eveneens onbillijk veronachtzaamde niet-Joodsche geleerden geldt. Een feit is het, dat men over de Scholastici niet meer zal kunnen handelen, zonder vooraf te hebben nagegaan wat in zake de Godsleer gegeven werd door de wijsgeeren der Arabieren en Joden in de Middeleeuwen, en als schakel in de geschiedenis der Godsleer kan die der middeleeuwsche Joden niet gemist worden. Eene *inleiding* op de Godsleer der Scholastici en eene *bijdrage* tot de geschiedenis der Godsleer — meer bedoelt deze studie niet te zijn. Daarin vinde zij dan ook hare rechtvaardiging, indien zulks nog noodig ware voor dit deel der theologisch-wijsgeerige wetenschap, waarin *elke* uiting niet enkel haar recht van bestaan, maar ook haar eigenaardig gewicht heeft.

GESCHIEDENIS DER JOODSCHE WIJSBEGEERTE IN DE MIDDELEEUWEN.

§ 1.

Wie in het Jodendom een *oorspronkelijk* wijsgeerig systeem verwacht, ziet zich teleurgesteld, maar bedenke tevens, dat men in de Middeleeuwen noch bij de Arabieren noch bij de Scholastici oorspronkelijke systemen vindt. Wordt het tijdvak der Middeleeuwen, wat de Christenen aangaat, voor een belangrijk gedeelte beheerscht door den strijd tusschen de Realisten en Nominalisten, dan is het duidelijk dat het wijsgeerige denken zich bewoog langs de lijnen door PLATO en ARISTOTELES getrokken. Hetzelfde verschijnsel valt ook waar te nemen bij de Mohammedaansche en Joodsche geleerden in het Oosten zoowel als in het Westen. De peripatetische wijsbegeerte trad in dien tijd echter met belangrijke wijzigingen op. Reeds in de laatste scholen der grieksche wijsheid had eene samensmelting plaats gevonden van Aristotelisme en Platonisme, en dit Neoplatonisme beheerscht ook voor een deel het denken der arabische wijsgeeren, hoewel toch bij deze aanhangers van de absolute éénheid van het numen supremum het Aristotelisme in menig opzicht zijne rechten herneemt. Wat de Arabieren *Filsafeth* noemden, in onderscheiding van *Qalâm*, de leervoorstelling der Dogmatici, is dan ook eenvoudig de *grieksche* wijsbegeerte. SJAHRASTÂNI deelt mede, „dat alle arabische philosophen de methode van ARISTOTELES gevolgd hebben in alles wat hij geleerd heeft en eigendommelijks bezat, met uitzondering van enkele uitspraken, waarin zij PLATO's zienswijze volgden" [1]). Wat het plotinische Neoplatonisme betreft, dat zich eveneens op enkele systemen heeft afgedrukt, zoo blijft het de vraag of zij onder den naam *Asj Sjeik al Yaunâni* (den griekschen

meester) Plotinus zelf al dan niet gekend hebben[2]). Het nationale eigenaardige karakter, dat de Arabieren op hunne architectuur en literatuur hebben afgestempeld, mist men dan ook in hunne systemen, die de voortzetting zijn der grieksche philosophie, zoodat de opmerking van Hauréau, als zou de peripatetische wijsbegeerte der Arabieren, en met name die van Averroës, tot de antieke in dezelfde verhouding staan als het Alhambra tot het Parthenon, meer teekenachtig dan waar is[3]).

Het was in Bagdad, de abbassidische stad bij uitnemendheid, onder Khalief Al Mamoen, dat syrische nestoriaansche Christenen de Arabieren met de grieksche wijsheid hadden bekend gemaakt. Deze Nestorianen, bij de Khaliefen als geneesheeren hoog in aanzien, vertaalden in het begin der 9e eeuw grieksche *medische* en daarna ook *wijsgeerige* werken in het syrisch, waarvan dan weder arabische vertalingen het licht zagen. De syrische vertalingen zijn verloren geraakt, de arabische zijn deels nog voorhanden. Te meer welkom waren den arabischen denkers deze vertalingen, daar zij zich gedrongen zagen op te treden tegen de verschillende dogmatische secten, die op den bodem van den Islam ontstaan waren, en de wijsgeeren, die tegen deze secten polemiseerden, zijn bekend onder den algemeenen naam van *arabische Aristotelici.*

De secte der *Motaqallimîn* stond bemiddelend tusschen de philosophen en de theologen, en kon juist daardoor, volgens Maimonides, aan geen van beiden voldoen. Naar Sjahrastâni's beschrijving waren zij de beoefenaars der grond- of wortelwaarheden van den Islam. Zij bleven niet zooals de orthodoxe theologen bij de uitspraken van den Qorân staan, maar stelden over de verschillende dogmata een *Qalâm* (oratio, sermo) op, vandaar hun naam Motaqallimîn, door de Joden weergegeven met מדברים (loquentes), en misschien het best te vertalen met: Scholastici. Van hunne, in den grond en naar hun eindresultaat toch altijd orthodoxe beschouwingen, weken die der *Moetazilieten* af, vooral in de attributenleer. Dezen noemden zich met zekeren trots: de belijders der Eénheid, daar zij de attributen niet als iets essentiëels in

het wezen van God aannamen, om het begrip der absolute, numerieke éénheid te kunnen handhaven. De secte der *Asjaryieten* (volgelingen van Al Asjari), strenge deterministen en handhavers van de realiteit der attributen, waren op hunne beurt weder de vertegenwoordigers der orthodoxie tegenover de *Moetazilieten.* Aan eene juiste onderscheiding der verschillende godsdienstige partijen of scholen, waarvan Sjahrastâni er een tachtigtal ongeveer opsomt, mag gewanhoopt worden. Zij hadden met elkander dit gemeen: dat zij den bodem der religie niet wilden of althans niet meenden te verlaten, in welk opzicht zij stonden tegenover de wijsgeeren, die, uiterlijk den Islam trouw blijvende, toch uit den aard der zaak een ander uitgangspunt kozen, en zich om het eindresultaat niet bekommerden. Zij, die het noch bij de dogmatische *Motaqallimîn*, noch bij de rationalistische *Moetazilieten* konden vinden, en ook door het wijsgeerige denken zich niet bevredigd zagen, sloten zich aan bij de ascetisch-mystieke secte der perzische *Çoefieten.* Ook voor de mohammedaansche wereld, gelijk overal elders, bleek de mystiek de laatste haven, waarheen het aan zich zelf vertwijfelende denken, door de golven der scepsis, zijns ondanks, gevoerd werd [1]).

Het brandpunt der aristotelische studiën in het Oosten werd Bagdad, waar van de 9e tot de 12e eeuw Al Kindi, Al Farabi en Al Ghazzâli als leeraars optraden, maar de bakermat was in Khorasan. Daar hadden de Nestorianen, door den haat der Grieken vervolgd, eene veilige schuilplaats gevonden. Door de Perzen, die zich altijd ingenomen hadden betoond met wijsgeerige studiën, hetzij deze uit Griekenland of Indië tot hen kwamen, werd hun arbeid gewaardeerd. Zoo weinig de arabische veroveraars zich bekommerden om de wijsbegeerte, zoo geliefd waren wijsgeerige discussies onder de bevolking van Irak. Toen de *Abbassiden* in Mesopotamië en Perzië kwamen, schikten zij zich echter te eerder naar die eigenaardige neiging der bevolking, naarmate zij eene andere politiek wilden volgen dan die der oorlogzuchtige en fanatieke *Omeyyaden*, waaronder zij zelven geleden hadden. Door de Perzen bijgestaan, werd de standaard van het huis

van ABBAS in Khorasan geplant, en de nieuwe dynastie bekleedde Perzen met de hoogste waardigheden van het rijk. In de gunst der *Abbassiden* deelden ook de Nestorianen, terwijl de Christenen der hun vijandige secten, als spionnen van het grieksche rijk gehaat waren. Van hunne medische, mathematische en astrologische kennis werd partij getrokken, en hun neoplatonisch Aristotelisme werd als bruikbaar wapen tegen den *Qalâm* — zooals wij boven reeds opmerkten — aanvaard.

De Arabieren beschouwen AL KINDI, den tijdgenoot van JOH. SCOTUS ERIGENA, als den eersten, die de wijsbegeerte beoefende. Hij wordt dan ook vaak als „de wijsgeér" aangehaald, en was als „vrijdenker" door de aanhangers van den Qorân gehaat. Van de tweehonderd hem toegeschreven werken, waaronder tweeëndertig wijsgeerige verhandelingen waren, zijn enkele medische studiën bewaard gebleven, en in handschrift kent men van hem twee in 't latijn vertaalde stukken: *Liber Alkindi de Somno et Visione*, en *Sermo de ratione auctore Jacob Alkindi.* Hij werd zeer hoog geacht door ROGER BACO [5]).

Het was vooral bij AL FARABI dat zich de invloed van het Neoplatonisme deed gevoelen. Als commentator van Aristoteles wijst hij telkens op de overeenstemming, die tusschen dezen en Plato bestaat. In Bagdad verklaarde hij de aristotelische geschriften, die hij uit arabische vertalingen had leeren kennen, maar moest als „ketter" de wijk nemen naar Damaskus, Egipte en Aleppo. In 950 stierf hij te Damaskus. Ofschoon hij zich had aangesloten bij de mystieke *Çoefieten*, toch bleven de *Motaqallimîn* hunnen bestrijder als ketter beschouwen [6]). Was hij de eerste, die de werken van Aristoteles door zijne commentaren voor de Arabieren toegankelijk maakte, de zuiverste uitdrukking der arabische philosophie vindt men bij IBN SINA, den *Avicenna* der Scholastici, wiens „Kanon" eeuwenlang gebruikt werd bij de studie der geneeskunde, en die zoowel in deze wetenschap als in de wijsbegeerte *facile primus* geacht werd.

IBN SINA heeft zijn leven gewijd aan de wetenschap en het zingenot. Tal van wetenschappelijke werken heeft hij ge-

schreven, meer dan honderd; en tal van avonturen heeft hij gezocht en gevonden. Als lijfarts bij verschillende Emirs heeft hij zich vaak verplaatst. Hij hield medische en philosophische voordrachten te Dsjordsjân (Gorgania); maar waar hij kwam, gaf hij ergernis door zijne losbandigheid. Hij stierf aan uitputting te Ispahan in 1037, zevenenvijftig jaar oud. Door AL FARABI's commentaren heeft hij ARISTOTELES' *Metaphysica* leeren verstaan, en op zijne beurt heeft hij den griekschen wijsgeer weder gecommentariëerd, of juister uitgedrukt: nagevolgd. Onder gelijkluidende titels heeft IBN SINA een zelfde aantal aristotelische werken geschreven, waarin hij zich geheel van de gedachten en de uitdrukkingen van ARISTOTELES bedient. Het geheele aristotelische systeem vindt men bij IBN SINA terug, en zoo werd hij voor de Arabieren wat ALBERTUS MAGNUS voor de Latijnen geworden is, en deze laatste werd dit niet zonder IBN SINA's invloed. Volgens IBN ROSJD leert men IBN SINA's ware gevoelens eerst recht kennen uit zijn werk over de *Oostersche wijsbegeerte*, waarvan het origineel is verloren geraakt, dat BACO nog schijnt gekend te hebben, maar dat als handschrift in eene hebreeuwsche vertaling in de Bodlejaansche Bibliotheek te Oxford bestaat. De daarin ontwikkelde leer is pantheïstisch [7]).

De laatste aristotelische philosoof in het Oosten was AL GHAZZÂLI, zoo genoemd naar het stadje Ghazzâleh in Khorasan, waar hij in 1059 geboren werd. Op zijn zevenentwintigste jaar werd hij voor het Çoefisme gewonnen, en het liet zich dus voorspellen, dat zijn geestelijk leven ééne groote worsteling worden moest tusschen het wijsgeerige denken en een van alle wijsbegeerte met minachting zich afkeerend mysticisme. In zijn: *El Maqaçid el falâsifah* (het doel der wijsgeeren) gaf hij, in aansluiting aan IBN SINA, een overzicht der arabische wijsbegeerte, welke wijsbegeerte hij zelf wederlegt in: *Thehâfoth el falâsifah* (destructio philosophorum), waartegen IBN ROSJD later als verweerschrift weder een: *Destructio destructionis* schreef. AL GHAZZÂLI, die zijne eerste werken in het perzisch schreef, doceerde aan de hoogeschool te Bagdad en daarna te Nisjâpoer. Het resultaat zijner studiën was, dat niet de philosophie tot de waarheid leidde,

maar alleen de mystieke verheffing der ziel tot God. De ecstase is het hoogste waartoe de mensch komen kan [8]). Dit was het laatste woord der arabische Aristotelici in het Oosten; doch waar het Oosten de studie der wijsbegeerte voor altijd liet varen, nam het Westen de taak over om het wijsgeerige denken in de mohammedaansche wereld te bevorderen en daaraan de gewenschte leiding te geven. Bagdad zou door Cordova vervangen worden.

De voorspoed der abbassidische wapenen had de *Omeyyaden* gedwongen een schuilplaats te zoeken zoo ver mogelijk van het centrum der abbassidische heerschappij verwijderd. Een hunner, als door een wonder aan de slachting van zijn stam ontkomen, belandt na velerlei avonturen in Andaloesië, en wordt daar als Khalief begroet. Het scheen alsof de zonen van OMYYAH hunnen oorlogzuchtigen, fanatieken aard met hun optreden in Spanje hadden afgelegd, en die omkeer kwam der wetenschap ten goede. Een schitterend tijdperk brak voor de spaansche Arabieren aan. Hoogescholen werden opgericht in Cordova, Sevilla, Granada, Toledo, Valencia, Murcia, in één woord in alle steden, die onder arabische heerschappij stonden. Onder Khalief HAKEM II in de 10e eeuw was Andaloesië de markt — zooals de arabische historici het noemden — waarop de letterkundige producten uit verschillende luchtstreken werden aangevoerd. Perzische en syrische werken waren dáár bekend, nog voordat zij het in het Oosten waren. HAKEM had te Caïro, Bagdad, Damaskus en Alexandrië zijne agenten om wetenschappelijke werken, oude en nieuwe, op te koopen. Wilde bovendien de spaansche Arabier zich den titel van geleerde waardig maken, dan moest hij naar Afrika oversteken, de egiptische scholen bezoeken en vandaar zich naar Bagdad en Khorasan begeven. Zóó bleef er rapport bestaan tusschen het Oosten en het Westen. Aan dien bloei der wetenschappen en met name der wijsbegeerte, werd een einde gemaakt door het fanatisme der *Almoraviden*. De hadsjib AL MANSOER trachtte zich de usurpatie van het gezag over HAKEM's zoon, HISCHÂM, te doen vergeven door tegemoet te komen aan den instinctmatigen afkeer, dien het volk, als volk, gevoelde voor de

wijsgeerige, tegen de orthodoxie indruisende studiën. Hij liet uit HAKEM's bibliotheek de philosophische boeken bijeenbrengen en op de pleinen van Cordova verbranden, terwijl bij edict het beoefenen der wijsbegeerte verboden werd. Toch hebben die gewelddadige maatregelen de zucht tot wijsgeerige studiën bij de spaansche Arabieren niet kunnen uitroeien. Juist onder de verdrukking, na het begin der 11e eeuw, dagteekent eene nieuwe periode voor de philosophie der Arabieren. Was de dynastie der *Almohaden*, welke met GHAZZÂLI's ideeën ingenomen waren, al even weinig verdraagzaam in het politieke zoowel als in het wijsgeerige, als die der *Almoraviden*, toch werd haar fanatisme voor een wijle gestuit onder de Emirs ABD AL MOEMEN en YOESSOEF [9]). De eerste stelde paal en perk aan de boeken-vernietiging, waaraan door velen de val der *Almoraviden* werd toegeschreven. De wijsgeeren IBN ZOHR, IBN BADSJEH, IBN TOFAÏL en IBN ROSJD stonden in aanzien bij zijn hof. Op zijn opvolger YOESSOEF, den meest ontwikkelden vorst van zijn tijd, had IBN TOFAÏL grooten invloed, en door diens toedoen deelde ook IBN ROSJD in zijne gunst. Mag men den historiograaf ABD EL WAHID gelooven, dan zou het zelfs op verlangen van YOESSOEF, en op aandringen van IBN TOFAÏL geweest zijn, dat IBN ROSJD met het commentariëeren van ARISTOTELES begonnen is. IBN ROSJD was YOESSOEF's politieke commissaris, dien men nu eens te Cordova, dan weder te Marokko en Sevilla ontmoet. Na IBN TOFAÏL's dood wordt hij YOESSOEF's eerste lijfarts te Marokko, en daarna opper-kahdi van Cordova. Ook bij YOESSOEF's zoon YAQOEB AL MANSOER stond hij dermate in aanzien, dat zijne vijanden hem verdacht maakten als ongeloovige, en zijne verbanning wisten te bewerken. Van de hernieuwde gunst, die hem ten deel viel, kon hij nog maar kort genieten. Hij stierf in 1198 te Marokko.

Van IBN BADSJEH, den *Avempace* der Scholastici, die de *eerste spaansche* Arabier is geweest, die de wijsbegeerte beoefende, is bekend zijn *Leiddraad van den eenzame*, waarvan MUNK eene analyse gegeven heeft [10]). Zijn leerling IBN TOFAÏL heeft naar het plan van genoemd werk een populair-philoso-

phischen roman geschreven. De arabische text is met eene latijnsche vertaling uitgegeven door POCOCKE (Oxford, 1671) onder den titel: *Philosophus autodidactus sive epistola Abi Jaafar Ebn Tophail de Hai Ebn Yokdhan.* Het werd in het engelsch, fransch, hollandsch en duitsch vertaald, en zelfs een stichtelijk boek geacht door de Quakers. In den *Haj Ibn Yoqtân* teekent IBN TOFAÏL de psychologische ontwikkeling van een natuurmensch op een onbewoond eiland, met het doel om tegenover de arabische Aristotelici de mystiek tot eere te brengen. *Haj Ibn Yoqtân*, geknipt naar het model der perzische *Çoefieten*, had zich geoefend in het beschouwen van God, door met gebogen hoofd en gesloten óogen in zijne spelonk te zitten. Op zijn vijftigste jaar landt op zijn eiland een wijs man, *Asal*, die verklaart, dat al wat *Ibn Yoqtân* door eigen nadenken gevonden had, overeenkomt met wat in den Qorân geschreven staat, en beiden verlaten nu het eiland. Grooten opgang heeft deze psychologische Robinson gemaakt. IBN TOFAÏL stierf als lijfarts en vizier van YOESSOEF te Marokko in 1185. Bij de Scholastici is hij bekend onder den naam *Abubacer* [11]).

De man, door wiens mond de arabische philosophie haar laatste woord spreken zou, was de reeds genoemde IBN ROSJD (*Averroës*). Bij Arabieren en Christenen gold hij langen tijd als *de* uitlegger bij uitnemendheid van ARISTOTELES. Als men bedenkt, dat ook deze commentator de aristotelische werken slechts gekend kan hebben door arabische vertalingen uit het syrisch, dan mag wel met ISAAC VOSSIUS gevraagd worden: *Si graece nescius, feliciter adeo mentem Aristotelis perspexit, quid non facturus, si linguam scisset graecam?* Maar dan kan men hem ook geen verwijt maken van de barbaarschheid der taal en de vaak verkeerde voorstellingen, als men tevens bedenkt, dat men in de gedrukte uitgaven zijner werken slechts eene syrisch-arabisch-hebreeuwsch-latijnsche vertaling voor zich heeft. Al deze phasen der vertaling doorliep o. a. zijn voornaamste werk over de aristotelische wijsbegeerte, te Venetië in 1500 (en meermalen) gedrukt, onder den titel: *Averrhois Commentarius in Aristotelis libros.* Voor de kennis zijner eigene wijsgeerige denk-

beelden dient zijne wederlegging van AL GHAZZÂLI's *Destructio philosophorum*, getiteld: *Thehâfoth el thehâfoth*, waarvan eene hebreeuwsche vertaling bestaat, en waarvan eene onnauwkeurige latijnsche vertaling het licht zag te Venetië in 1497 en 1527, als: *Destructio destructionis.* IBN ROSJD heeft ARISTOTELES op drieërlei wijs verklaard: door een grooten en een kleineren commentaar, en door paraphrasen. Hadden IBN SINA en AL FARABI den grooten wijsgeer enkel geparaphraseerd (in den trant van ALBERTUS MAGNUS), IBN ROSJD volgde in den grooten commentaar een anderen weg. Hij haalt elke paragraaf van ARISTOTELES in extenso aan, en verklaart haar dan stuk voor stuk, waarbij hij text en verklaring wèl onderscheidt. In den kleineren commentaar wordt de text slechts met de eerste woorden aangeduid, en vloeien text en verklaring ineen. In de paraphrase eindelijk treedt IBN ROSJD in zijn eigen naam op, en volgt hij zijne eigene methode. Het zijn wijsgeerige verhandelingen met behoud der aristotelische titels [12]).

Dat de wijsbegeerte bij de Arabieren eene plant was van vreemden bodem, die in de mohammedaansche wereld geen wortel vatten kon, bleek reeds aan het einde der 12e eeuw. De reactie die zich toen tegen het wijsgeerige denken begon te openbaren vond in den volksgeest zelf hare rechtvaardiging en aanmoediging. Na AL GHAZZÂLI in het Oosten en IBN ROSJD in het Westen is de wijsbegeerte spoorloos verdwenen en heeft de Qorân het veld behouden. Toch is de laatste der arabische wijsgeeren, die door zijn eigene geloofsgenooten werd uitgestooten, schitterend gewroken: drie eeuwen lang bleef het *Averroïsme* het arcanum van het verlichte denken in Europa [13]).

Voor de niet-mohammedaansche wereld is die arabische wijsbegeerte van geheel eenige beteekenis geweest. Door het voorbeeld der arabische wijsgeeren werd aan de Christengeleerden der Middeleeuwen de eerste stoot gegeven ter beoefening der aristotelische wijsbegeerte, terwijl met de arabische wijsbegeerte de kennis van verscheidene boeken van ARISTOTELES door arabisch-latijnsche vertalingen tot de geleerden in het Westen doordrong. Wel waren het eerst de

medische, mathematische en astronomische werken, die uit het arabisch vertaald werden, en de Latijnen volgden daarin denzelfden weg, dien de Arabieren vóór hen hadden bewandeld. Eerst daarna werden de wijsgeerige studiën van AL FARABI en IBN SINA in 't latijn overgezet. Het was vooral RAIMOND, aartsbisschop van Toledo en grootkanselier van Castillië van 1130 tot 1150, die de Christelijke wereld met de arabische wijsheid in kennis stelde. Hij riep een school van vertalers in het leven, waarvan GONDISALVI het hoofd was, en onder diens leiding arbeidden bekeerde Joden, van welke AVENDEATH en JOH. HISPALENSIS de bekendsten zijn [14]). Was het vooral door de Joden, dat Christenen en Mohammedanen met elkaâr op wetenschappelijk zoowel als op handelsgebied in betrekking kwamen, zoo vergete men echter niet dat wetenschappelijke reizen in die dagen vaker voorkwamen dan men vermoeden zou. Gelijk de spaansche Arabier naar de scholen in het Oosten trok, kwam menig Christengeleerde, die met de arabische of aristotelische wijsbegeerte nauwkeurig kennis wilde maken, naar Toledo, zocht zich daar bevriend te maken met een bekeerden Jood of Arabier, die het begeerde boek dan in het spaansch vertaalde, en deze woordelijke vertaling werd dan in het latijn overgebracht. In de 12e en 13e eeuw vertaalde men terstond uit het arabisch en later werden de arabische wijsgeeren uit de hebreeuwsche vertaling hunner werken in het latijn overgezet. Vóór de 13e eeuw kenden de Latijnen ARISTOTELES nog maar enkel als *dialecticus*, maar sedert achtte men hem den *Princeps philosophorum*, omdat toen de Scholastici eerst met zijne philosophische werken bekend waren geraakt. ALBERTUS MAGNUS geeft reeds het geheele systeem van ARISTOTELES, en uit zijne paraphrase blijkt, dat hij van sommige texten van ARISTOTELES eene arabisch-latijnsche vertaling vóór zich had. ALBERTUS kon de AVICENNA voor de Latijnen worden, doordat de aristotelische wijsbegeerte in haar geheel hare intrede gedaan had in de Christelijke wereld. Zelfs het jaar voor die intrede kan aangewezen worden. Het was in 1230 dat MICHAEL SCOTUS, met de arabische wijsbegeerte in Toledo in kennis gekomen, de Latijnen bekend maakte niet enkel

met IBN ROSJD, maar ook daardoor met de nog onbekend gebleven aristotelische commentaren. *Tempore Michaelis Scoti* — zoo zegt ROGER BACO — *qui annis 1230 transactis apparuit, magnificata est Aristotelis philosophia apud Latinos* [15]). Kon de vraag naar den oorspronkelijken, griekschen text van den „vorst der wijsgeeren" niet uitblijven, en bezat reeds THOMAS AQUINAS in haar geheel de grieksch-latijnsche vertaling, toch kan, zonder te kort te willen doen aan de verdienste in dit opzicht van de uit Constantinopel geëmigreerde Grieken, veilig verklaard worden, dat de aristotelische studiën nooit zulk eenen omvang verkregen zouden hebben in het Christelijke Europa, indien niet de arabische Aristotelici op den grooten denker bij vernieuwing de aandacht hadden gevestigd [16]). Het was naar het voorbeeld en onder den invloed dier wijsgeeren dat de Joodsche philosophie zich ontwikkeld heeft.

§ 2.

Nergens treedt de sociale trek der religie zoo sterk op den voorgrond als in Israël. Het geheele volk, als „heilig", d. i. als Gode afgezonderd volk, had in Jeruzalem het centrum der politieke zoowel als der religieuse gemeenschap. In de eerste eeuwen onzer jaartelling, toen Jeruzalem niet langer het middelpunt der Godsvereering was, werd naar een andere gemeenschappelijke band voor het Joodsche volk gezocht, en het symbool der religieuse gemeenschap meende men gevonden te hebben door aan de *traditie* eene zelfde autoriteit toe te kennen als aan de gewijde Schriften. De traditie — tot hiertoe alleen door mondeling onderricht in de scholen voortgeplant — moest voor alle Joden in alle landen worden wat eens de Tempel in de stad Davids geweest was, en zóó werd het Talmudisme noodzakelijk in de ontwikkeling van het Joodsche volk na de verstrooiing. De afsluiting van den palestijnschen Talmud (ירושלמי), ontstaan in de school van Jochanan in Tiberias onder verschillende redaktors, mag gesteld worden in den loop der 4e en 5e eeuw; die van den babylonischen (בבלי) in de eerste helft der 6e eeuw, na den arbeid der *Saboraeërs* (סבוראי, de nadenkenden of onderzoekenden), die hetgeen door de *Amoraeërs* (אמוראי, de sprekenden) mondeling geleerd was, opteekenden [1]. Rab Abina II, hoofd der school te Sora (473—499) was de laatste Amoraeër, en Rab Simoena in Poembadita een der laatste Saboraeërs. Tot de afsluiting van den babylonischen Talmud droeg vooral bij de vervolging der Joden onder de *Sassaniden*, met name onder Jesdidzjerd II (439—457) en diens tweeden opvolger Firoets. De laatste verbood zelfs de vergaderingen, waarin de sedert twee eeuwen verzamelde leerstof werd geordend en herzien, welke vergaderingen (כלה) tweemaal 's jaars, in de maanden Adar en Eloel plaats hadden.

Overigens was de staat der Joden in Perzië en Babylonië voorspoedig genoeg geweest. Handel en nijverheid, akkerbouw en scheepvaart bloeiden in het gebied der babylonische Joden, die onder het bestuur stonden van hun eigen vorst, den Exilarch (ראש גלותא, hoofd der gevangenschap), die de vierde was in het perzische rijk na den koning. De voornaamste steden in het exilarchaat waren Nahardea, Firoets-Sjaboer, Poembadita en Sora, de beide laatste vooral bekend om hare hoogescholen. De exilarchen legden zich op wetskennis, de rabbijnen op de ontwikkeling der leer toe. Vele palestijnsche studenten trokken naar de perzische scholen. Met het verdwijnen van de dynastie der *Sassaniden* verloor ook het Joodsch-Babylonië veel van zijne zelfstandigheid[2]. Maar ook onder de arabische heerschappij hebben de Joden in het Oosten zich niet te beklagen gehad, en vooral in Irak bleven zij groote vrijheden genieten. Khalief OMAR gaf zoowel aan den Katholikos der chaldeeuwsche Kerk als aan BOSTANAÏ, het erkende hoofd der Joden, vrijheid tot oefening van kerkelijke en politieke rechtsmacht. Na den moord van OMAR en OTHMAN werd na vele wisselingen ALI khalief. De Joden, met MAR-IZAÄK, hoofd der school van Sora (ראש מתיבתא, hoofd van den zetel), huldigden ALI op plechtige wijze, en deze hierdoor vereerd, gaf aan de hoofden der Joodsche geleerdenscholen den titel van *Gaon* (גאון, Excellentie). Officiëel had alleen het hoofd der school van Sora den titel van Gaon, terwijl hij bovendien ter rechterzijde van den exilarch zijnen zetel had, overal den voorrang genoot en plaatsvervanger van den exilarch was, in één woord, na den exilarch den hoogsten rang in den Joodschen staat had. De beide scholen te Sora en Poembadita werden langzamerhand een soort van raadgevend en beslissend parlement. Tot haar werden vragen gericht zelfs van buitenlandsche gemeenten, en met die vragen gingen giften gepaard, waarvan twee derde aan Sora moest worden toegekend. Gelijk voor de Arabieren zoo viel ook voor de Joden de bloeiperiode der wetenschap onder het khaliefaat van AL MAMOEN, onder wiens regeering, zooals wij reeds zagen, de grieksche wijsbegeerte in het Oosten hare intrede deed. In de beoefening der wis-, genees-

en sterrekunde gingen de Joden en Arabieren samen, terwijl de theologisch-dogmatische problemen beiden gelijkelijk belang inboezemden. Tot dogmatische en kritische studiën was het rabbinisme wel gedwongen sinds in den boezem van het Jodendom zelf in de laatste helft der 8e eeuw zich een geduchte tegenstand begon te openbaren tegen de rabbijnsche hiërarchie. ANAN BEN DAVID, een der voortreffelijkste babylonische geleerden, stelde zich aan het hoofd eener partij, die het juk der traditie wilde afschudden en het vrije schriftonderzoek wilde bevorderen. Grondiger bijbelstudie en vollediger kennis van het hebreeuwsch was de terugslag in het kamp van het talmudische Jodendom van de beweging door ANAN's volgelingen in 't leven geroepen, die zich zelven *Qaraeërs* noemden (קראי, aanhangers van den text)[3]. De wapenen der kritiek en der exegese door de *Qaraeërs* tegen de rabbijnen gebruikt, leerden de laatsten eveneens hanteeren, en zoo heeft het Qaraeïsme louterend op het rabbinisme gewerkt. In hunne wijsgeerige beschouwingen sloten zij zich aan bij de *Moetazilieten*, die — zooals wij boven reeds opmerkten — in dezelfde verhouding stonden tot de *Motaqallimîn* als de *Qaraeërs* tot de *Talmudisten*. Dit tijdperk van herziening der grondslagen waarop de Joodsche religie rustte, zooals het veilig genoemd kan worden, werd in het eind der 9e en het begin der 10e eeuw ontsierd door de kleingeestige twisten om den voorrang tusschen de scholen van Poembadita en Sora. De laatste was in kommervollen toestand geraakt, toen KOHEN ZEDEK II, de eerzuchtige Gaon van Poembadita, gedurende de twee of drie jaren dat het exilarchaat onvervuld bleef, zijne school tot het hoofd der babylonische republiek en dus ook van het geheele Jodendom maakte. Het volk begeerde echter weder eenen exilarch en koos daartoe DAVID BEN SAKKAÏ. Daar de hoogeschool van Poembadita hem de hulde weigerde, die de school van Sora gewillig bracht, zette hij KOHEN ZEDEK af, met wien hij zich toch later weder verzoende. DAVID wilde de school van Sora tot haren vroegeren luister brengen, en stelde aan haar hoofd — tot veler ergernis — een jonkman uit Egipte geboortig, een vreemdeling alzoo. Wel had deze

Gaon geene talmudische akademiën bezocht, doch spoedig zou hij blijk geven niet alleen groote talmudische kennis te bezitten, maar ook in staat te zijn de *schepper* te worden der Joodsche wijsbegeerte. Die jonkman was SAADJA AL FAYYOEMI.

Behalve dat hij geboren is te Fayyoem in Opper-Egipte (892), en dat zijn leermeester ABOE KETHIR was, is ons van zijne jeugd weinig bekend. Hij bekleedde het ambt van rechter in zijne geboorteplaats. Zijne buitengemeene ervarenheid in de talmudische en qaraeïsche literatuur — zoodat hij op zeventienjarigen leeftijd reeds tegen de Qaraeërs in het strijdperk durfde treden — bewijzen zijne polemische geschriften tegen ANAN, NAHAWENDI, IBN SAKAWIJA en BEN JEROCHIM [1]). Met het zwaard in de eene en het truweel in de andere hand, was zijn arbeid eensdeels de aanvallers van het talmudisme te wederstaan, anderdeels het talmudische Jodendom te grondvesten en op te bouwen. Al de anti-qaraeïsche geschriften van SAADJA, waardoor zijn naam met roem bekend werd, zijn een roof des tijds geworden. In 928 werd hij Gaon te Sora. Kort en moeitevol was zijn gaonaat. Dezelfde exilarch DAVID, die hem te Sora had aangesteld, werd zijn bitterste vijand, daar SAADJA geweigerd had aan een onrechtvaardig door DAVID gevoerd proces zijne goedkeuring te geven. Het gevolg daarvan was dat SAADJA uit zijn ambt werd onzet en in den ban gedaan werd. SAADJA en zijn aanhang verklaarden op hunne beurt DAVID vervallen van het exilarchaat, en benoemden diens broeder HASSAN tot exilarch. De saadjaansche — aan wier hoofd het college van Sora en de aanzienlijken uit Bagdad stonden — zoowel als de davidische partij — met AÄRON, een jonkman uit Bagdad en het college van Poembadita aan het hoofd — beriep zich op Khalief AL MOEKTADIR. De zaak bleef onbeslist, totdat de arme Khalief KAHIR, door DAVID's partij met geld gesteund, aan SAADJA verbood als rector van Sora te fungeeren, en HASSAN naar Khorasan verbande. Vier jaren (933—937) leefde SAADJA teruggetrokken in Bagdad. Daarna weder in zijn ambt hersteld zijnde, stierf hij kort daarop in 942. Uit den tijd zijner afzondering dagteekenen zijne beste

geschriften, en ontstond ook zijn hoofdwerk (933), waarmede hij de Joodsche philosophie in de Middeleeuwen geopend heeft: *Kitâb al Amânât wa'l I'tiqâdât*, het Boek over Geloofs- en leerbegrippen [5]). Wilde SAADJA het talmudische Jodendom tegen afwijkende leerbegrippen verdedigen, dan moest hij niet alleen vertrouwd zijn met de leer der *Moetazilieten* maar ook bekend zijn met de systemen der grieksche wijsgeeren en met de Christelijke theologie. Bovendien had de destructieve bijbelcritiek van zijn tijdgenoot, CHIWI ALBALCHI, zelfs in het leerplan der lagere scholen een welwillende opname gevonden, waardoor velen van het Jodendom vervreemd raakten, terwijl zij, die zich de moeite niet gaven om na te denken, zooals SAADJA het uitdrukt, zich zonder rekenschap aan de traditie vasthielden of tot grof bijgeloof vervielen. Het doel nu, dat hij met genoemd werk beoogde, was: overeenstemming te brengen tusschen *gelooven* en *weten*, tusschen de geopenbaarde waarheden des Jodendoms en het menschelijke denken. Zelf een warm vereerder der philosophie en tevens volkomen overtuigd dat de Joodsche religie van goddelijken oorsprong was, hoopte SAADJA menigeen voor de zaak der religie te winnen, door aan te toonen dat de leer van het Jodendom met de rede niet in tegenspraak is.

De hebreeuwsche vertaling van dit werk is van den bekenden JEHOEDA IBN TIBBON, den „koning der interpreten" (1186), onder den titel: ספר האמונות והדעות. De eerste druk zag het licht te Konstantinopel in 1562. Het *Sepher ha Emoenooth* kan geen aanspraak maken op diepe wijsgeerige gedachten; breedsprakigheid en onnoodige uitweidingen moeten vaak dienst doen als argumenten [7]). Het kan niet ontkend worden, dat het werk in menig opzicht dan ook eene teleurstelling baart, en SAADJA, die als exegeet rechtmatigen lof inoogstte [8]), zou als wijsgeer zeker nooit die aandacht getrokken hebben, zoo hij met dit werk niet de eerste schrede gezet had op den weg, die later door de spaansche Joden met zulk een gelukkig gevolg zou bewandeld worden. Kort na zijnen dood begonnen de spaansche Joden zich los te maken van de autoriteit, die de school van Sora over hen

bezat, en terwijl voor het Oosten SAADJA de eerste en tegelijk de laatste middeleeuwsche Joodsche wijsgeer was, begon in het Westen met het schitterende tijdperk der spaansche en provençaalsche Joden de wijsbegeerte zich eerst recht te ontwikkelen.

De vraag wanneer de Joden in Spanje gekomen zijn, hebben de spaansche historici op verschillende wijze beantwoord. In zijne *Antiguetades Hispano-Hebreas* (1799) heeft MARINA de verschillende meeningen dienaangaande medegedeeld, die tot het gebied der legenden kunnen gerekend worden, en enkel merkwaardig zijn als bewijzen voor den adeltrots der spaansche Joden [9]). Hij zelf stelt hunne komst na de onderdrukking van den opstand onder HADRIANUS (135), niet in groote massa's tegelijk, maar *poco a poco*, zooals de omstandigheden het medebrachten. Dit gevoelen, waartoe ook GRÄTZ wel overhelt, had reeds vóór hem de joodsche historicus IMANUEL ABOAB geuit in zijne *Nomologia*. Volgens hem hebben HADRIANUS en andere opvolgers van TITUS de edelsten van het volk (*la gente mas granada*) naar de uiterste grenzen van het romeinsche rijk gezonden, ,,en zoo is het gekomen, dat als het ware al de goeden en edelsten van ons volk (*quasi todo lo bueno y mas noble de nuestra gente*) in de deelen van Spanje en Frankrijk te wonen kwamen'' [10]). Hoe aannemelijk dit gevoelen ook zij, de eerste historische oorkonde aangaande hun verblijf in Spanje bezitten wij in een concilie, in 305 te Elvira gehouden, waarin men, volgens MARINA, maatregelen (*varias providencias*) zocht te nemen ,,tegenover eene altijd onrustige en hoogmoedige natie'' (*contra una nacion siempre inquieta y orgullosa*).

In het Westen evenmin als in het Oosten hebben de Joden zich geruimen tijd te beklagen gehad over de arabische heerschappij. Toen MOESA, de veldheer van het khaliefaat, het west-gothische rijk verwoestte en Spanje voor de Arabieren ontsloot (711) konden de Joden deze laatsten zelfs in zekere mate als bevrijders begroeten, na de vervolgingen waaraan zij onder de West-Gothen hadden bloot gestaan. Als stamverwante monotheïsten moesten de Mohammedanen hen dan ook wel met andere oogen beschouwen dan de

Christenen. Het beoefenen derzelfde wetenschappen bracht Arabieren en Joden nog nader tot elkander, terwijl Joodsche geneesheeren het vertrouwen, dat zij van de zijde der Khaliefen genoten, begrijpelijkerwijs ten gunste van hunne geloofsgenooten aanwendden. Aan het hof te Cordova van Khalief ABD AL RAHMAN III en diens zoon, den ons reeds bekenden literator HAKEM II, bevond zich de geleerde Joodsche geneesheer CHASDAI BEN ISAAC BEN SJAFROET. Hij wist de werken der Joodsche geleerden uit het Oosten onder deze Maecenassen machtig te worden, en opende daardoor voor de spaansche Joden een nieuw tijdperk, waarin zij onafhankelijk waren van de babylonische scholen. Hadden zij zich vóór dien tijd in rechtsaangelegenheden en chronologische quaestiën tot de school van Sora moeten wenden, nu konden zij, dank zij CHASDAI's bemoeiingen, in Andaloesië zich dat licht verschaffen. Eene nieuwe Joodsche school werd te Cordova opgericht, en met de werken uit het Oosten bekend geraakt, lag voor de spaansche Joden de weg tot zelfstandige studie open [11]). Het ongedachte gevolg is geweest, dat in het niet-Christelijke Spanje de Joden in het beoefenen der wijsbegeerte den Arabieren bijna eene eeuw vóór zijn geweest. De arabische wijsgeeren waren wel de leeraars in de wijsbegeerte wat MAIMONIDES en zijne navolgers betreft in het Christelijke Spanje; maar de eerste wijsgeer der Joden in het Westen trad zelfstandig op. IBN BADSJEH, de eerste spaansch-arabische wijsgeer werd tegen het einde, IBN GABIROL, de eerste spaansch-Joodsche wijsgeer in het begin der 11e eeuw geboren.

Onder den naam van AVICEBRON, schrijver van het werk *Fons Vitae*, is IBN GABIROL door de Scholastici steeds als Arabier bestreden. Het was eerst tegen het midden dezer eeuw dat men de zekerheid verkreeg, dat deze onder de Arabieren gerekende wijsgeer, geen ander was dan de als dichter reeds beroemde Jood GABIROL. De bibliothekaris der Bibliothèque impériale te Parijs, de geleerde MUNK, vond in 1846 in genoemde bibliotheek een manuskript, met het opschrift: לקוטים מן ספר מקור חיים לר׳ שלמה צל בן גבירול. Deze ,,verzamelingen (van uitspraken) uit het boek *Meqoor Chajiem*

van Salomo ben Gabirol" waren uit het arabisch in het hebreeuwsch vertaald door Sjeem Toob Ibn Falaquera [12]). Dit uittreksel nu vergelijkende met hetgeen door de Scholastici uit de *Fons Vitae* wordt medegedeeld, werd hij overtuigd van de identiteit van Avicebron met Ibn Gabirol: eene ontdekking, tien jaren later nog nader bevestigd door de vondst van het latijnsche manuskript der *Fons Vitae* door Seyerlen [13]). Het arabische origineel is nog niet gevonden, maar uit de latijnsche vertaling, door Jourdain aan Gondisalvi toegeschreven [14]), leert men den vorm der verhandeling kennen als een dialoog tusschen leeraar en leerling, in een vermoeienden, breedsprakigen stijl, zooals men geenszins van den smaakvollen dichter zou verwachten.

Van de levensbizonderheden van Ibn Gabirol [15]) is ons weinig bekend. Hij werd te Malaga geboren in het begin der 11e eeuw, naar een bericht van Mozes ben Esra [16]), en te Saragossa opgevoed. Aboab roemt hem als een uitnemend dichter, ,,wiens lieflijke zangen door geheel Israël tot lof van God gezongen worden", al geeft ook Aboab aan die van Jehoeda Hallevie de voorkeur [17]). De Los Rios noemt hem den ,,meesterzanger" (*que mereció en su tiémpo el renombre de maestro de los cánticos*), die geacht wordt de wederoprichter der nieuwere Joodsche dichtkunst te zijn (*es reputado como el restaurador de la poesia moderna de los judíos*) [18]). Bij Munk [19]), Sachs [20]), Zunz [21]) en Kaempf [22]) vindt men vertalingen van enkele zijner gedichten, die van groot talent getuigen. Zijn verhevenste gedicht ,,de Koningskroon" — zonder metrum of rythmus, eigenlijk rijmproza, zooals Kaempf het noemt — wordt thans nog in de Synagoge gebruikt. Toen hij nog geen twintig jaar was, vervaardigde hij eene hebreeuwsche grammatica in verzen, waar hij in de inleiding klaagt over de verwaarloozing van de studie van het hebreeuwsch onder de Joden. Een tijdlang genoot hij de gunst van den bij het hof te Saragossa zeer gezienen Jekoetieel Ibn Hassan, dien hij echter spoedig door den dood verloor. Behalve zijne gedichten vervaardigde hij in 1045 in 't arabisch een zedekundig werk: *Islach al achlaq* (waarvan het manuskript te Oxford berust), dat in 1167 door Jehoeda

IBN TIBBON in 't hebreeuwsch vertaald werd onder den titel: *Thiqqoen midooth hannefesj* (veredeling der zielsneigingen). In dit werk zijner jeugd kwamen uitvallen voor tegen aanzienlijke personen in Saragossa. Het gevolg was, dat hij uit de stad verbannen werd, en hij zich later in verschillende steden van Spanje opgehouden heeft. De dood verraste hem te Valencia. Even onzeker als het jaar zijner geboorte is zijn sterfjaar. Waarschijnlijk heeft hij het bloedbad van Granada, waarbij Rabbi JOZEF HANNAGIED omkwam, in 1064, bijgewoond; althans schijnt hij op iets dergelijks te zinspelen in een gedicht in 1069 vervaardigd, waarin hij spreekt: ,,en nu heeft ook Ismaël verwoest en verpletterd''. Laat men de vroeger opgevatte meening, door den dichter ALCHARIZI in de wereld gebracht, varen, dat IBN GABIROL op negenentwintigjarigen leeftijd zou gestorven zijn, dan is er chronologisch geen bezwaar om zijn sterfjaar te stellen in 1070 [23]).

In GABIROL's philosophie zijn drie elementen duidelijk aan te wijzen. Het eigendommelijk peripatetische: de theorie omtrent vorm en materie, door PLOTINUS vervormd, onderging in het systeem van GABIROL nog grooter verandering. Hieraan verbond hij de alexandrijnsche leer der emanatie; maar niettegenstaande dit pantheïsme erkent hij eenen almachtigen Wil, een vrij werkenden, persoonlijken God, waardoor hij zich weder plaatst op den bodem der Joodsche geloofsleer [24]). Bij de Arabieren bleef hij zoo goed als onbekend. Bij hunne erkende neiging tot het Aristotelisme kon GABIROL's geprononceerd Neoplatonisme dan ook moeilijk op bijval rekenen. Ook in de oogen zijner geloofsgenooten heeft hij als wijsgeer geen genade gevonden. ABRAHAM IBN DAOED uit Toledo velt over zijnen wijsgeerigen arbeid een vernietigend vonnis. In zijne *Emoenah Ramah* (1161) noemt hij hem zwak in de wijsbegeerte, ,,iemand, die in de philosophie rondtast als een blinde in het donker, die meent dat eene opeenstapeling van slechte bewijzen, dienst kan doen voor één goed bewijs''; maar vooral heeft hij deze grief tegen zijnen arbeid: dat hij niet het Jodendom tot voorwerp van zijn onderzoek gemaakt heeft, maar een thema behandeld heeft, ,,dat voor lieden van elk geloof geldt'' [25]). Dit oordeel

van ABRAHAM IBN DAOED is van grooten invloed gebleken voor de waardeering van GABIROL'S wijsbegeerte onder de Joden. Door de vertaling van FALAQUERA in de 13e eeuw weder onder de aandacht gebracht, wordt hij na dien tijd doodgezwegen. Des te grooter was zijn invloed op de Christen-geleerden in de Middeleeuwen, zooals wij later zien zullen. In de geschiedenis der Joodsche wijsbegeerte staat IBN GABIROL als eene geïsoleerde verschijning, die eene geheel eenige plaats inneemt.

Deze eerste poging onder de spaansche Joden werd dan ook met argwaan beschouwd door de theologen, die het Jodendom door de philosophie bedreigd achtten. Tegenover de speculatie gaf BACHJA BEN JOSEF de Joodsche zedenleer in de *Chobooth Hallebabooth*, de *Plichten des harten*. Hij begint met eene verhandeling over de eenheid Gods, waarin hij zich aansluit bij de door SAADJA gevolgde methode, terwijl hij in zijne neiging tot de ascese overeenkomt met zijnen tijdgenoot AL GHAZZÂLI [26]). Maar een heftiger bestrijder der wijsbegeerte trad op in JEHOEDA HALLEVIE, die in het bekende werk *Al Chazari* een schitterend pleidooi leverde voor de Joodsche religie (1140). HIRSCHFELD gaf in 1885 eene vertaling naar het arabische origineel. CASSEL had reeds in 1869 (2e Editie) den hebreeuwschen text met vertaling het licht doen zien. De hebreeuwsche vertaling, onder den titel ספר הכוזרי is weder te danken aan JEHOEDA IBN TIBBON, en meer dan tienmalen gedrukt. De eerste druk is die van 1506 te Fano; de vierde verscheen met de latijnsche vertaling van JOH. BUXTORF, te Basel in 1660 [27]). Meer nog dan de *Moreh* van MAIMONIDES is de *Qoesari* van HALLEVIE in het Joodsche volksleven ingedrongen.

Ook van HALLEVIE'S leven zijn weinig bizonderheden tot ons gekomen. Zijn arabische naam was ABOE-L-HASSAN. Het jaar zijner geboorte is ongeveer 1085. Hij oefende het beroep van geneesheer uit en had omgang met de geleerden van zijnen tijd. Als dichter staat hij hoog aangeschreven, en nog worden op Nieuwjaarsdag en op den Grooten Verzoendag zijne liederen in de Synagoge gezongen. Waarschijnlijk is hij na 1140 uit Andaloesië naar Palestina getrokken, en zag

daardoor zijn lievelingswensch vervuld. Door storm genoodzaakt Alexandrië aan te doen, bleef hij daar drie maanden. Van Egipte trok hij door Yemen naar Damascus en Tyrus. Wat verder met hem geschied is, ligt in het duister. Volgens de legende zou hij den dood gevonden hebben onder de hoeven der paarden eener zwervende Bedoeïnenschaar. Met zijnen dood was het gouden tijdperk der nieuw-hebreeuwsche dichtkunst afgesloten, waarvan GABIROL de baanbreker geweest was. Met volle recht kan HALLEVIE de pleitbezorger van het Jodendom genoemd worden, zoodat de ingenomenheid zijner geloofsgenooten met den *Qoesari* wel te verklaren is. Zijn boek vangt aan met de herinnering aan de bekeering van den koning der Chazaren (vandaar de titel), die in de tweede helft der 8e eeuw met het grootste deel van zijn volk in Zuid-Rusland tot het Jodendom was overgegaan. Nadat de koning — volgens HALLEVIE's voorstelling, die uit literarisch oogpunt beschouwd, zeldzaam goed geslaagd mag heeten — eerst met een wijsgeer, daarna met een Christen en Mohammedaan gesproken had, gaf hij het woord aan eenen Joodschen geleerde, daar de Christen en de Mohammedaan zich beiden op Israël beroepen hadden; en deze geleerde weet door zijne redeneeringen zóó juist het hart des konings te treffen, dat deze zich tot het Jodendom bekeert. Zijn boek, niet alleen belangrijk om het exposé der verschillende wijsgeerige systemen, maar ook als model van controverse, waarin hatelijkheden tegen andersdenkenden niet voorkomen, is eene doorloopende oorlogsverklaring tegen de philosophie. Hij betoogt, dat de rede nooit tot de kennis dier waarheden kan opklimmen, die ons door de openbaring zijn bekend geworden, en deze laatste leert nooit iets, wat tegen de rede strijdt. De traditie der eeuwen heeft meer kracht dan een samenstel van geleerde bewijzen. Wat voorts aangaat de religieuse handelingen, die in het Jodendom gevorderd worden, zoo zijn deze te beschouwen als symbolen van goddelijke waarheden. In het einde wint HALLEVIE's dichterlijk gemoed het van zijn verstand, dat wetenschappelijk genoeg ontwikkeld was, en vervalt hij in het mysticisme der Qabbalah [28].

Het werk bestaat uit vijf afdeelingen. In de eerste worden de grondslagen aangegeven voor het geheele systeem, en in de volgende vier wordt de wetenschap van het Jodendom ontwikkeld. RENAN's opmerking, dat de schrijver de theologen der drie religies onder elkander laat redetwisten [29], zou doen vermoeden, dat hij het boek niet onder de oogen gehad heeft. Ieder afzonderlijk ontvouwt de beginselen zijner religie, en met ware onpartijdigheid heeft HALLEVIE deze weêrgegeven. In de tweede afdeeling wordt Israël beschouwd in zijne betrekking tot Palestina. Israël is en blijft het hart van alle volken (ישראל באומות כלב באברים, Israël is onder de natiën wat het hart is onder de leden, II, § 36). In de derde afdeeling schildert hij de levenswijs van den godvruchtigen Jood, en evenals in de voorgaande wijst hij op het symbolisch karakter van den cultus. In de vierde wordt gehandeld over de namen van God in verband met het qabbalistische boek Jetzirah, en in de laatste over de toen in omloop zijnde wijsgeerige beschouwingen, waarvan de aristotelische onder voorbehoud wordt aangeprezen, daar de koning der Chazaren zijne zwakheid beleed niet door aanschouwing alléén de goddelijke waarheden te kunnen vatten, maar deze ook langs dialectischen weg wilde leeren kennen. Mag HALLEVIE's arbeid, volgens eene opmerking van GRÄTZ [30], al geen indruk gemaakt hebben op de *denkers* in die dagen, een feit is het, dat dit werk onder het Joodsche *volk* naar waarde geschat werd juist in een tijd, waarin godsdienst-gesprekken (disputaties) met Christenen en Mohammedanen aan de orde van den dag waren. Nog geen dertig jaar na de arabische uitgave verscheen dan ook reeds de hebreeuwsche vertaling, waarvan de talrijke handschriften nog in verschillende bibliotheken te vinden zijn, als zoovele kopieën van hetzelfde manuskript.

Zoo gezien de *Qoesari* was en bleef, zoo weinig acht werd tot op onze eeuw toe geslagen op een wijsgeerig werk, dat twintig jaar na den *Qoesari* verscheen (1161): de reeds boven genoemde *Emoenah ramah* van ABRAHAM IBN DAOED [31]) uit Toledo, die als historiograaf door zijn *Sepher Haqqabbalah* overigens bekend genoeg was. Misschien was zijn bemiddelend standpunt: de verzoening der Joodsche theologie met de

arabisch-aristotelische wijsbegeerte, in een tijd, waarin HALLEVIE's reactie tegen de wijsgeerige studiën door de meesten met bijval was begroet, oorzaak der onverdiende veronachtzaming, waardoor zijn arbeid getroffen werd.

Het geboorte- noch sterfjaar van IBN DAOED is met zekerheid op te geven. Gewoonlijk stelt men het eerste circa 1110, en wordt aangenomen, dat hij in 1180 te Toledo den marteldood gestorven is. Sedert de *reconquista*, die zich van de bergen in Astoerië langzamerhand zuidwaarts voortbewoog[32]), bleven in de door de Spanjaarden op de Arabieren veroverde steden de Joden wel geduld; maar door het volk als toovenaars beschouwd, hadden zij het meermalen hard te verantwoorden. Nadat ALFONS VI Toledo veroverd had, mochten Arabieren en Joden in hunne steden blijven wonen met eigen politieke en religieuse rechtsmacht; maar daar een moord op een Jood of Mohammedaan gepleegd vijfvoudig geringer werd aangeslagen dan een moord op een Christen gepleegd, richtte het volk meer dan eens een bloedbad onder de Joden aan. Als zulk een slachtoffer der volkswoede, waartegen enkele vorsten vruchteloos ijverden, zou dan ook IBN DAOED gevallen zijn.

Als voorgangers had IBN DAOED: SAADJA en GABIROL. Over zijn uitval tegen den laatsten spraken wij reeds (blz. 23). Verweet hij GABIROL, dat het Jodendom in zijn systeem niet voldoende tot zijn recht kwam, hij zelf heeft er zich wèl voor gewacht het Jodendom buiten rekening te laten. Niettemin heeft hij, zijns ondanks, GABIROL's invloed ondergaan; maar de geïsoleerde stelling van dezen laatsten ten opzichte der Joodsche religie in aanmerking nemende, mag IBN DAOED de eerste genoemd worden, die het neoplatonische Aristotelisme in direkt verband met de theologie gebracht heeft. Daardoor werd hij voorganger en voorbeeld van MAIMONIDES, wiens beroemd werk *Moreh Neboechiem* dertig jaar na de *Emoenah* verscheen, en dit laatste geheel verdrongen heeft. Van de arabische wijsgeeren volgt hij vooral AL FARABI en IBN SINA, en sommige gedeelten der *Emoenah* zijn als het ware een compendium van IBN SINA's wijsbegeerte. Aanleiding om de *Emoenah* te schrijven — zoo luidt het in een „brief”

aan een jongeren vriend, die tot inleiding strekt van het werk — vond IBN DAOED in het probleem omtrent den vrijen wil. Daar zijn leerling zich niet tevreden had gesteld met eene verwijzing naar schriftuurplaatsen, waarin zoowel de vrijheid van den wil als het determinisme geleerd wordt, had de schrijver dezen arbeid ondernomen. Deze inleiding is als het ware eene verontschuldiging voor het schrijven van een wijsgeerig werk tegenover de talmudisten niet alleen, maar ook tegenover de z.g. vakgeleerden. Vele geleerden zijn, volgens IBN DAOED, te vergelijken met een slaaf, wien de vrijheid en eene koningskroon beloofd is, wanneer hij eene bedevaart zou ondernomen hebben, en die nu in plaats van zich op weg te begeven, zijn tijd verspilt om een draad te vlechten, dien hij misschien onder weg voor zijn waterzak zal noodig hebben. Vakgeleerden, die zich om niets anders bekommeren, gaan geheel op in de voorbereidingen voor de reis, het zijn „draadvlechters". Zij, die zich toeleggen op zelfverbetering en reinheid der ziel, hebben ten minste de bedevaart ondernomen en zijn vrij geworden; maar de kroon erlangt slechts hij, die het doel bereikt: de wijsgeer, die streeft naar de Godskennis. IBN DAOED onderneemt nu de moeilijke taak eensdeels de voortreffelijkheid der openbaring te doen uitkomen, waardoor de Joodsche religie het hoogste is, wat gedacht kan worden, anderdeels de beteekenis der „ware" wijsbegeerte (d. i. de arabisch-aristotelische) in het licht te stellen, die nooit van, maar altijd tot de religie voert. Voor elke wijsgeerige stelling vindt hij dan ook een bewijsplaats in de Schriften, maar wat zoodoende van de exegese terecht moet komen, laat zich denken. Zijn boek is in drie deelen verdeeld, waarin hij handelt over de wijsbegeerte, de geloofsleer en de zedenleer.

De geleerde, die op IBN DAOED's voetspoor de verzoening zocht te bewerken tusschen het Jodendom en de wijsbegeerte, en die niet ten onrechte den eernaam ontving van *den* wijsgeer bij uitnemendheid onder de Joden, was MOESA BEN MAIMOEN of MAIMONIDES, in 1135 te Cordova geboren[33]). Onder de onverdraagzame dynastie der *Almohaden*, die aan de wijsgeerige studiën der Arabieren voor goed een einde

maakte, hadden de Joden zoowel als de Christenen het hard te verantwoorden. Aan beiden werd de keus gelaten den Islam aan te nemen of emigratie. De Joden, die het laatste verkozen, vonden eene schuilplaats in het Christelijke Spanje en in Provence. Barcelona, Saragossa, Narbonne, Montpellier, Lunel, Béziers, l'Argentière en Marseille werden de centra der Joodsche beschaving, zoodat na het spaansche tijdperk van een niet minder gewichtig tijdperk der provençaalsche Joden kan gesproken worden. Er waren er echter genoeg, die er niet toe konden besluiten het land, waarin zij zoo langen tijd gastvrijheid genoten hadden, te verlaten, en het masker van den godsdienst hunner vervolgers aannamen, maar hunne kinderen in de religie der vaderen bleven onderrichten. Als het geweld in zake de religie geen martelaars of helden vormt, kweekt het noodwendig huichelaars. MAIMOEN bleef met zijn gezin in Cordova, maar was niettemin voor zijn zoon MOESA een bekwaam gids voor de studie van den Talmud. Deze laatste heeft dan ook verschillende deelen van den Talmud gecommentarieerd en ving op drieentwintigjarigen leeftijd zijn werk over de *Misjna* aan, waarvan POCOCKE, onder den titel *Porta Mosis*, belangrijke fragmenten heeft uitgegeven [34]). MAIMOEN's gezin, de valsche positie in Spanje moede, trok naar Afrika, waar men nog wel in het rijk der *Almohaden* was, maar minder bekend en dus ook minder bewaakt, zijne godsdienstplichten vrijer kon waarnemen. Na vijf jaren te Fez vertoefd te hebben (1160—1165) trok het gezin naar St. Jean d'Acre. MOESA deed met zijn vader en enkele vrienden een pelgrimstocht naar Jeruzalem, en koos daarna tot woonplaats Fostat (het oude Kaïro), waar hij in 1204 stierf. In Egipte bezorgde MAIMONIDES zich een onafhankelijk bestaan door den handel in edelgesteenten. Als theoloog, wijsgeer en vooral als geneesheer stond hij hoog in aanzien. Toen SALADIN het khaliefaat der *Fatimiden* had omver geworpen en zijn gezag ook in Egipte erkend was, nam zijn minister en vriend AL FÂDHEL den toen reeds met eere bekenden MAIMONIDES onder zijne bescherming, en bezorgde hem eene aanstelling als geneesheer aan het hof. Onder zijne drukke bezigheden door heeft

hij zich als schrijver eene plaats veroverd onder de grootste denkers der 12e eeuw. Zijne medische en theologische werken buiten beschouwing latende, noemen wij enkel zijn voornaamste werk, waardoor zijn naam als wijsgeer gevestigd is: *Dalalath al Hayirin*, meer bekend onder den hebreeuwschen titel: *Moreh Neboechiem*[35]).

In de inleiding van zijn werk verklaart hij zich ten doel gesteld te hebben de openbaring en de rede, de religie en de philosophie met elkander te verzoenen. Hij richt zich voornamelijk tot hen, die zoowel van een blind geloof als van een ondoordacht ongeloof afkeerig zijn; die in de Schriften tegenstrijdige en onmogelijke zaken vinden, welke zij niet kunnen aannemen en ook niet durven verwerpen. Daarom zal dan ook dit werk een *Leiddraad voor de twijfelenden* zijn. Het eerste deel geeft een systeem van rationalistische exegese. Uit vrees voor anthropomorphisme wil hij al wat van God gezegd wordt geestelijk opgevat hebben. Hij ontzegt God dan ook elk attribuut, en op het voetspoor der *Moetazilieten* is hij zoo huiverig eene deeling in het wezen Gods toe te laten, dat hij Hem zelfs het bestaan en de eenheid, als positieve eigenschap, ontzegt. Belangrijk voor de geschiedenis der wijsbegeerte zijn in deze eerste afdeeling zijne beschouwingen over de philosophen en de *Motaqallimîn*. Zijn oordeel over de laatsten vernamen wij reeds (blz. 5). Maimonides, die te Cordova een leerling van Ibn Badsjeh tot onderwijzer had gehad, is een beslist aanhanger van het arabisch-Aristotelisme, zooals het vertegenwoordigd werd door Ibn Sina en Ibn Rosjd. In het tweede deel handelt hij over de Theodicee en de kosmologie, met eene eigenaardige theorie over de profetie aan het einde; en in de derde afdeeling worden quaesties van moraal en exegese behandeld.

De geheele opzet van den *Moreh* herinnert aan de *Emoenah* van Ibn Daoed. Ook Maimonides begint met in eenen brief zich tot een jongeren vriend te richten, en de drie afdeelingen van den *Moreh* komen in menig opzicht overeen met die der *Emoenah*. Maar de arbeid van Maimonides moest het winnen, dewijl daarin de geloofsartikelen van het Jodendom werden vastgesteld, en zoo niet de volledige verzoening —

wat ook moeilijk verwacht kon worden — dan toch de toenadering van philosophie en religie in dien zin werd bereikt, dat de grenzen van beide konden worden afgebakend met erkenning van beider recht op bestaan. Volgens MAIMONIDES zijn de wetenschappen te verdeelen in metaphysica, physica (kosmologie en natuurlijke historie, waaronder hij ook de psychologie rekent), logica en mathematica. De beide laatste brengen tot aan de poort van het paleis, de physica brengt in het voorportaal: de metaphysica opent het heiligdom. Door den dood wordt eindelijk de sluier weggenomen, die ons nog van God scheidt. Rede en wetenschap zijn de bronnen der waarheid, en tevens is de wetenschap de zuiverste cultus, dien men God brengen kan; doch daar die bronnen niet voor ieder toegankelijk zijn, gaf God de openbaring en de traditie, die langs allegorischen en symbolischen weg tot dezelfde resultaten voeren waartoe de rede brengen kan (*Moreh* I, c. 16 en 34).

Het zou nog een tijd duren eer zijne geloofsgenooten den grooten rationalist een *tweeden Mozes* zouden achten[36]). De wijsbegeerte van MAIMONIDES werd meer dan eene eeuw lang een oorzaak van heftigen strijd tusschen de synagogen van Provence, Catalonië en Aragon. Van weerszijden beschuldigde men elkander van ketterij, en sprak men over elkander den banvloek uit. Montpellier, Barcelona en Toledo hebben de geschriften van MAIMONIDES ten vure gedoemd. De strijd nam eindelijk eene wending ten gunste der wijsgeerige studiën tegen het einde der 13e eeuw; ofschoon nog een rabbijnensynode te Barcelona in 1305, met SALOMO BEN ADERETH als voorzitter, de studie der wijsbegeerte vóór den vijfentwintigjarigen leeftijd verbood op straffe van excommunicatie. Eerst door het gezag van JEDAJA PENINI BEDARSCHI (d. i. van Béziers) gedekt, kon de philosophie hare plaats in het Jodendom heroveren. De wijsgeerige studiën waren na MAIMONIDES' dood echter eene andere phase ingetreden. Na hem stond geen zelfstandig wijsgeer meer op in de Middeleeuwen. Zijne volgelingen werden commentatoren van den *Moreh* of van IBN ROSJD, sinds door MAIMONIDES het Averroïsme bij de Joden inheemsch geworden was, en zonder hen zouden

de arabische wijsgeeren den Christenen hoogst waarschijnlijk onbekend gebleven zijn. De genoemde JEDAJA, die in zijn *Bechinath Olam* aantoonde, dat het ware geluk te vinden was in de religie en in de wetenschap, besluit zijn werk met de vermaning de leer van MAIMONIDES tot leiddraad te nemen [37]). Uit dien zelfden tijd dagteekenen ook de commentaren op den *Moreh* van JOSEF BEN CASPI van l'Argentière [38]).

Door hunne emigratie van Spanje naar Provence en Languedoc raakten de Joden aan hunne gewone taal, het arabisch, ontwend, en zij gevoelden behoefte de hun bekende wetenschappelijke en wijsgeerige werken in het hebreeuwsch te vertalen. Deze vertalingen hebben meest de origineelen overleefd, en bevinden zich nog in grooten getale in de bibliotheken. Een ware vertaal-hartstocht openbaarde zich in het laatst der 12e tot in het begin der 14e eeuw. Het waren vooral de Tibboniden (JEHOEDA IBN TIBBON, reeds blz. 19, 22 en 24 genoemd, SAMUËL en MOZES IBN TIBBON) afkomstig uit Andaloesië en gevestigd te Lunel, die het voorbeeld gaven. SJEEM TOOB IBN FALAQUERA (zie blz. 22) heeft evenals MOZES IBN TIBBON vele werken van IBN ROSJD in het hebreeuwsch vertaald. De schoonzoon van SAMUEL IBN TIBBON: JAKOB BEN ABBA MARI, een provençaal, die zich te Napels gevestigd had, vertaalde de commentaren van IBN ROSJD op het *Organon*. Eene nieuwe serie vertalers begon met KALONYMOS BEN KALONYMOS te Arles. Van 1314 tot 1328 vertaalde hij de meeste arabische commentaren op de werken van ARISTOTELES in het hebreeuwsch, en zelfs in het latijn de *Destructio Destructionis* (zie blz. 12). SAMUEL BEN JUDA BEN MESCHOELLAM uit Marseille vertaalde in 1321 den commentaar op de *Ethiek* (de Nikomachische) van ARISTOTELES, en de paraphrase van PLATO's Republiek, en TODROS TODROSI van Arles vertolkte in 1337 de commentaren op de *Topica*, de *Rhetorica*, de *Poetica* en de *Ethieken*. Nog tal van namen zouden te noemen zijn [39]); maar deze enkele zijn reeds voldoende om te doen zien, dat de werken van ARISTOTELES naar de arabische commentaren, en vooral naar die van IBN ROSJD, voortaan den grondslag zullen vormen voor de Joodsche wijsbegeerte.

De bekendste wijsgeer uit de 14e eeuw is Levie ben Gerson van Bagnols, door wien de kleinere commentaar van Ibn Rosjd (zie blz. 12) gecommentariëerd werd. Zijn roem als peripateticus heeft hij te danken aan zijne *Milchamooth Adonai*, waarin hij op het voetspoor der arabische Aristotelici, minder behoedzaam dan Maimonides, zelfs de creatio ex nihilo ontkent; maar door te betoogen dat de oermaterie zonder vorm gelijk te achten is met het nihil, tracht hij zoo goed en kwaad als het kan de philosophie met de leer van het Jodendom in overeenstemming te brengen. Om den exegeet heeft men den wijsgeer en theoloog veel vergeven, ofschoon toch enkelen zijne ,,Oorlogen des Heeren'': Oorlogen *met* den Heer noemden [40]). Als commentator van den *Moreh* (1362), en van enkele werken van Ghazzâli, Ibn Tofaïl en Ibn Rosjd heeft zich Mozes ben Josua van Narbonne bekend gemaakt, die dezelfde denkbeelden van Gerson minder vrijmoedig voordraagt. Een pendant van den *Moreh* gaf de Qaraëer Aaron ben Elia uit Nikomedië, onder den titel *'Eetz Chajiem*, een werk van groot gewicht voor de kennis der arabische godsdienstige secten [41]).

In de 15e eeuw wordt de wijsbegeerte steeds meer en meer de ancilla theologiae. De scholastische theologen nemen de plaats der wijsgeeren in. Voor de Joodsche theologie, meer dan voor de philosophie, is het werk *Sepher 'Iqariem* in 1425 van Jozef Albo van beteekenis. De door Maimonides opgestelde dertien geloofsartikelen of ,,radices'' (עקרים) worden door Albo tot deze drie teruggebracht: het bestaan van God, de openbaring, loon en straf (zoowel in deze als in de toekomende wereld). Jozef ben Sjeemtoob, een der vruchtbaarste spaansch-joodsche schrijvers, commentariëerde o. m. te Segovia in 1455 de Ethiek van Aristoteles en eene verhandeling van Ibn Rosjd, terwijl zijn zoon Sjeemtoob hetzelfde deed ten opzichte van Aristoteles' *Physica* en Maimonides' *Moreh* (1480). Terzelfder tijd was Elias del Medigo leeraar in de wijsbegeerte te Padua, en had tot leerling Picus van Mirandola, voor wien hij in 1485 een commentaar opstelde op *De substantia orbis* van Ibn Rosjd. Nog zou hierbij te noemen zijn *Don* Juda Abarbanel, meer bekend

als *Leo Hebraeus*, te Lissabon geboren en in Italië gestorven, die in 1502 in Genua zijne *Dialoghi di amore* schreef [42]). Deze spaansche emigrant en Platonist kan tevens als de laatste *Joodsche* wijsgeer beschouwd worden.

Toen in 1492 FERDINAND van Aragon het laatste bolwerk der Arabieren in Spanje, Granada, veroverde, volgde daarop de verbanning der Joden uit Spanje, waardoor het centrum der Joodsche beschaving werd verwoest. Toen voor de Christen-natiën het licht van beschaving en wetenschap doorbrak, volgde voor de Joden, die met de Arabieren de eer deelen in de Middeleeuwen bij de Christenen de wetenschap der wijsbegeerte weder ingeleid te hebben, een tijdperk van duisternis. Vervolgd en verdrukt, waren de Joden zoowel buiten het maatschappelijk als het wetenschappelijk leven gesloten. De *Qabbalah* verving in het Ghetto de philosophie, en troostte hen in den druk, totdat ook voor den zoo lang miskenden Jood een nieuwe dag aanbrak. Maar met de wijsbegeerte *der Joden* was het gedaan. SPINOZA, die dan ook met zijne philosophie, naar men wil, buiten of boven het Jodendom stond, werd door zijne geloofsgenooten geëxcommuniceerd, en zelfs MENDELSSOHN, de schepper der nieuwere beschaving onder de europeesche Joden, kon noch wilde een nieuw tijdperk voor de Joodsche wijsbegeerte openen.

KARAKTER EN INVLOED DER JOODSCHE WIJSBEGEERTE.

§ 1.

Uit het overzicht der geschiedenis bleek reeds min of meer het eigenaardig karakter der Joodsche wijsbegeerte. Van systemen, als van een Saadiaansch of Maimonidisch systeem, kan eigenlijk niet gesproken worden, daar de Joodsche denkers zich eenvoudig aansloten bij de reeds in omloop zijnde wijsgeerige stelsels, en deze met de noodige wijzigingen reproduceerden. Hetzelfde zagen wij ook bij de Arabieren. De semitische geest heeft niet gelijk de grieksche een wijsgeerigen, maar een theologischen aanleg. Als de middeleeuwsche Jood zich tot de studie der wijsbegeerte begeeft, zal hij nooit nalaten aan te toonen, dat de resultaten van zijn denken met de dogmata zijner religie niet in strijd zijn, en zoo hij in gebreke blijft dit uitdrukkelijk aan te wijzen, heeft hij kans door zijne geloofsgenooten met stilzwijgen te worden voorbijgegaan. Hij moge de dogmata anders verklaren en den bijbeltext geweld aandoen ten bate van het philosophische stelsel, dat hij aanhangt: hij zal gehoor vinden, zij het ook onder protest, slechts op voorwaarde dat hij toont dogmata noch text te ignoreeren. Bij de groote rol, die de traditie speelt in het geestelijke leven van den Jood, bestaat er bovendien ook weinig kans, dat zelfs de meest geavanceerde denker den bodem van het Jodendom ooit geheel zal verlaten. In de Joodsche wijsgeerige studiën zal men altijd iets onbevredigends vinden. Philosophie op den bodem eener vaststaande theologie groeiende zal steeds een eigenaardigen karaktertrek vertoonen. In de Middeleeuwen bewoog zich — met enkele uitzonderingen — ook onder de Christenen het denken binnen de bepaalde ruimte

van het geloofsstelsel. Het eindresultaat stond vast, en slechts binnen het afgebakende terrein werden logische en dialektische tornooien geleverd, die des te onbesuisder konden zijn, daar men vooraf toch van den uitslag verzekerd was. Aristoteles leverde eerst het model voor den vorm, daarna voor den inhoud van het betoog der Scholastici. Moet in de Scholastiek de ontkiemende begeerte gezien worden van het verzet van den geest tegen het gezag, toch wordt die kiem in de geboorte verstikt, wanneer de Scholastiek in den kring der traditie blijft ronddolen. Het denken geeft dan het beeld van een cirkelgang te aanschouwen, waarbij vooruitgang a priori onmogelijk gemaakt wordt en der wetenschap niet alleen, maar ook der waarheid de grootste belemmering in den weg gelegd wordt. De Arabier stond in dit opzicht veel vrijer dan de Jood of zelfs de Christen. Al erkent Maimonides dat de rede tot hetzelfde resultaat kan voeren waartoe de goddelijke openbaring brengt, toch zou een werk als de *Ibn Yoqtân* van den mysticus Ibn Tofaïl (zie blz. 11) onmogelijk uit eene Joodsche pen kunnen gevloeid zijn. Niet alleen wordt door Ibn Tofaïl de mogelijkheid aangetoond om onafhankelijk van elke positieve religie door de zelfontwikkeling der rede tot de kennis der waarheid te komen, maar sterker nog laat hij zijnen ,,natuurmensch'' ontstaan door een natuurproces. Zonder ouders, zonder meester, aan geene traditie hoegenaamd gebonden, zonder eenige openbaring, komt *Ibn Yoqtân* in zijne ecstase tot de onbedriegelijke kennis van God en de wereld. Hij heeft alles zelf gevonden. Als hij met *Asal* toevallig kennis maakt, is het bewijs geleverd, dat de ratio zoowel traditio als revelatio missen kan. Wat *Asal* dankt aan wat hij bovennatuurlijke openbaring acht, blijkt slechts de inhoud te zijn van het natuurlijke denken. De proef zal genomen worden of de rede nu ook de openbaring zal kunnen vervangen. Een schip, dat juist bij het eiland van den kluizenaar komt, zal de beide vrienden naar een ander eiland brengen, welks bewoners aan *Asal* bekend waren als ontwikkelde menschen. Maar welke moeite *Ibn Yoqtân* zich ook geeft, de eilandbewoners blijven gelooven op gezag. Welke verstandelijke argumenten

hij ook aanvoert, het eenige antwoord is altijd: „waartoe dient dat?" Het werd hem dus duidelijk dat er een grenslijn bestaat tusschen de menschen, welke geene wetenschap kan uitwisschen. De meesten zullen levenslang onmondig blijven, slechts enkelen geraken tot mondigheid [1]). In hare wijsheid gaf de Voorzienigheid den zwakken eenen anderen weg om tot de heilswaarheid te komen, n.l. de openbaring. Het zou misdadig zijn het autoriteitsgeloof door twijfel aan het wankelen te brengen, want met den vorm wordt vaak ook de inhoud weggeworpen. De wijsgeeren hebben er zich dus wel voor te wachten hun licht te laten schijnen voor de oogen van hen, die te zwak zijn om dat licht te verdragen.

Wat bedoelt Ibn Tofaïl met laatstgenoemde vermaning? Niet de religie te verheffen of te eeren, maar voor het vrije denken een eigen terrein af te bakenen, waar het niet gestoord wordt door de autoriteit waaraan de groote menigte hangt. Het esoterisch karakter der wijsbegeerte wil hij gehandhaafd zien, tegenover het traditioneele volksgeloof. Meer bekend onder de Christenen was Ibn Rosjd, die in andere bewoordingen Ibn Tofaïl's gevoelen weergaf. De wijze kan — volgens hem — zijne wetenschap niet mededeelen. Voor verreweg de meesten zou het dwaasheid zijn, of aan alle waarheid doen twijfelen. Tusschen hen, die gelooven en hen, die weten, kan door accomodatie een zeker verband gelegd worden. De wijze heeft zich van kritiek op het volksgeloof te onthouden, en moet zelfs deel nemen aan den door de religie geëischten cultus. De tot hem gerichte vragen beantwoorde hij met een woord uit den Qorân [2]). Elke religie bevat waarheid, voorzoover zij tot zedelijke handelingen aanspoort, en daarom eerbiedige men elke religie tenzij men, door ervaring wijs geworden, de eene religie boven de andere heeft leeren schatten. De wijzen van Alexandrië deden indertijd verstandig, toen zij den godsdienst van den Profeet aannamen, evenals oudtijds de wijzen tot het Christendom zijn overgegaan [3]). Maar elke religie bevat ook onwaarheid. In elke religie komt het rationeele met het anthropomorphistische, het moreele met het bijgeloovige, gemengd voor. De wijsgeer staat boven dit alles. Gelooven

en weten sluiten elkander uit. De wetende blijft niet langer een geloovige, en was het in den regel ook nooit. Als voorloopige leerschool voor de wetten van het zedelijke leven kan ook de religie voor den wijze haar nut hebben, zoo verklaart IBN ROSJD[1]); maar het is zeer waarschijnlijk, dat bij deze laatste uitspraak gedacht moet worden aan de door hem aangeprezene accomodatie. Ook hier treffen wij het esoterisch karakter aan, dat de wijsbegeerte tot eene soort geheimleer maakt, en daardoor juist het grootste aantrekkingsmiddel geworden is van het Averroïsme. Het liet zich verwachten, dat terwijl voor de eenen IBN ROSJD gold als de ,,priester der waarheid", hij voor de geloovigen niet veel anders dan de ,,patriarch van het ongeloof" zijn kon.

Ofschoon de Joden het door de Arabieren verworpen Averroïsme hebben ingehaald en daardoor indirect ook voor de Christenen de leeraars werden der nieuwere wijsheid, is toch de strekking van den *Philosophus autodidactus* of van de *Destructio destructionis* onvereenigbaar met de Joodsche religieuse en wijsgeerige opvatting. Komt door de consequentie der redeneering het dogma in het nauw, dan zal de Joodsche wijsgeer de accomodatie zoover drijven, dat hij naast zijne wijsgeerige studie eene afzonderlijke verhandeling zal opstellen om de waarheid van het, in de oogen der menigte aangerande, dogma te bepleiten. Als MAIMONIDES in zijnen *Misjna*-commentaar de opstanding zuiver geestelijk schijnt op te vatten, zal hij zich haasten eene verhandeling over de opstanding te schrijven, waarin hij zegt het geloofsartikel aan te nemen, maar het als een wonder buiten het bereik der redeneering te achten. En al houdt hij niettemin vol, dat dit wonder van beperkten duur zal zijn, daar 's menschen einddoel een zuiver geestelijk bestaan wezen zal — toch moest hij het dogma redden om de gewekte ergernis te bezweren. Wij hoorden reeds dat LEVIE BEN GERSON de creatio ex nihilo bestreed (blz. 33); maar het dogma redde door de vormlooze oermaterie ident te achten met het nihil. De Joodsche wijsbegeerte beweegt zich binnen den kring door de dogmata gevormd, en haar uitgesproken doel: openbaring en rede, bijbel en wijsbegeerte te verzoenen, wordt in den grond

slechts het rechtvaardigen van de geloofsleer voor het forum van het denken. Wie zich buiten deze scholastiek beweegt, telt niet mede in het Jodendom. De veronachtzaming van de zijde zijner geloofsgenooten werd daarom het deel van den wijsgeer IBN GABIROL, dien men als dichter huldigde. Theologie en philosophie zijn dan ook zoo nauw verbonden bij de middeleeuwsche Joodsche denkers, dat de grenslijn tusschen theologen en philosophen haast niet te trekken is. De onafhankelijkste der wijsgeeren, GABIROL, blijft, niettegenstaande zijn Neoplatonisme, op den bodem van het Jodendom, en ontzeilt daardoor de klip van het pantheïsme, en de groote bestrijder der philosophie, JEHOEDA HALLEVIE, toont zich niet afkeerig van de aristotelische dialektiek als het rationeele der Joodsche geloofsleer moet betoogd worden. De middeleeuwsche Joodsche wijsbegeerte treedt dus op als *wijsbegeerte van den godsdienst* in den striktsten zin van het woord. Voor de theologie werpt zij meer vrucht af dan voor de philosophie, en dat in het Jodendom de wijsbegeerte van den godsdienst zich concentreeren moet in de *Godsleer*, behoeft geen nader betoog. Het Godsbegrip is voor den Joodschen denker zoowel uitgangspunt als einddoel. Neemt men de religieuse waarde als maatstaf, dan zal hetgeen de Jood in de Middeleeuwen aangaande God geleerd heeft het ongetwijfeld moeten winnen van wat door de arabische wijsgeeren in dit opzicht geleverd werd, welke laatsten echter als wijsgeeren hooger staan, daar zij zich om uitgangspunt of eindresultaat a priori niet bekommerden. Zijn nu de Arabieren voor de Joodsche denkers de leidslieden geworden, dan stond den Joden evenmin als den Arabieren in hunnen tijd (zie blz. 4 en 5) de keus vrij van een wijsgeerig systeem, waarbij zij zich konden aansluiten. Voor Arabieren en Joden werd het Aristotelisme de wijsbegeerte bij uitnemendheid: de Arabieren hadden het van de Syriërs, de Joden weder van de Arabieren ontvangen. De Syriërs stonden weder in verbinding met de grieksche commentatoren uit Alexandrië, welke Neoplatonici met PORPHYRIUS zich weder meer tot het Aristotelisme gekeerd hadden. Dat het plotinische Neoplatonisme bij enkele Joodsche geleerden weder doorbrak, laat

zich verklaren uit de ontwikkeling, die het Joodsche denken reeds doorloopen had in de scholen te Alexandrië in eene vroegere periode. De wijzigingen, die het Aristotelisme in de alexandrijnsche scholen had ondergaan, vindt men in de wijsgeerige systemen der Arabieren terug. Onderling verschillen die systemen in geen enkel cardinaal punt. De theorieën van IBN ROSJD zijn dezelfde als die van IBN BADSJEH en IBN TOFAÏL, en deze wijsgeeren geven in hunne stelsels slechts de voortzetting in Spanje, van hetgeen IBN SINA, AL FARABI en AL KINDI in het Oosten hadden geleverd. Ook bij de Joden ziet men hetzelfde verschijnsel. Met uitzondering van IBN GABIROL, zijn de voor- en na-maimonidische wijsgeeren, van SAADJA tot den Qaraeër AARON BEN ELIA, van elkander niet essentieel onderscheiden. Met meerdere of mindere uitvoerigheid, met meerdere of mindere stoutmoedigheid, maar steeds volgens dezelfde beginselen, wordt de Joodsche religie met het Aristotelisme in overeenstemming gebracht. In MAIMONIDES, in wien zich de Joodsche Scholastiek concentreert, vindt men SAADJA, voor een deel ook IBN GABIROL en IBN DAOED terug. Wij zagen reeds dat de wijsgeerige studie na MAIMONIDES' optreden zich bepaalde tot het commentarieeren van zijnen arbeid en van dien der door hem gevolgde Arabieren. Onder den invloed dezer laatsten begon SAADJA te Sora bij Bagdad zijne wijsgeerig-theologische studiën naar het model der moetazilistische theologie. In Spanje werd SAADJA gevolgd, en sinds MAIMONIDES is de Joodsche wijsbegeerte slechts de reproductie der arabische. In die schakel vormt alleen IBN GABIROL een vreemd element. Zijn Neoplatonisme zou hem bij consequente toepassing tot akosmistisch pantheïsme hebben moeten voeren. Het karakteristieke in de leer van den door hem gevolgden PLOTINUS is juist gelegen in de elimineering van het zinnelijke, doordat het qualitatieve onderscheid tusschen het zinnelijke en bovenzinnelijke tot een bloot quantitatief onderscheid teruggebracht wordt. De geestelijke en de zinnelijke wereld zijn slechts door een „meer" of „minder" van elkander onderscheiden: beide zijn eene uitstrooming der absolute Eenheid; nabijheid of verwijdering van de eerste bron bepaalde haar wezen. De

diepzinnige poging van het Neoplatonisme om het nuchter verstandelijke dualisme van vorm en stof, gelijk dat in het Aristotelisme gevonden wordt, in eene hoogere eenheid op te lossen, kon op de wijze zooals IBN GABIROL het voorstelde, in het Jodendom nooit inheemsch worden, dewijl het dogma bij uitnemendheid, dat der transcendentie er door werd aangerand. Vandaar het stilzwijgend voorbijgaan van den *Meqoor Chajiem*, al trachtte ook IBN GABIROL het dogma te redden, door in zijn neoplatonisch systeem de heterogene leer van den goddelijken Wil in te lasschen.

Wat wij bij IBN GABIROL waarnemen, had zich ook reeds in het Jodendom vertoond in de vroegere periode, waarop wij boven doelden, n.l. de alexandrijnsche. PHILO Alexandrinus of Judaeus (geb. circa 20 v. Chr.) gaf in zijne allegorische verklaring van den *Pentateuch* een amalgama van platonische, pythagoreïsche, stoïsche en aristotelische gedachten [5]). Ook hij blijft enkel door eene inconsequentie in zijn systeem: de leer van den vrijen wil, met het Jodendom verbonden. Al wisten de egiptische Joden aan deze eklektische philosophie zulk een eigendommelijk karakter te geven, dat in de legende zelfs PYTHAGORAS, PLATO en ARISTOTELES als discipelen der Joden werden voorgesteld, toch vindt men de philonische wijsbegeerte meer vertegenwoordigd bij de Gnostici der 2e eeuw en de leeraren der alexandrijnsche school: CLEMENS en ORIGENES, dan bij de latere Joodsche geleerden. In de *Qabbalah* daarentegen (zie Gesch. d. Joodsche wijsbeg. § 2, noot 28) werd de alexandrijnsche mystisch-theosophische emanatieleer verder ontwikkeld, en de leer die in het wijsgeerige denken veroordeeld werd, moest, zonderling genoeg, als geheimleer *tegenover* de wijsbegeerte dienst doen. De verklaring voor dit feit is te zoeken in het verschillend gebruik, dat van die leer gemaakt werd. Had IBN GABIROL, zooals hem verweten werd (zie blz. 23), het Neoplatonisme — dat voor den griekschen geest hetzelfde beoogde als het Philonisme voor het Jodendom — niet tot steun der Joodsche geloofsleer aangewend, in de *Qabbalah* daarentegen werd de alexandrijnsche leer, evenals door PHILO zelf, geheel op de bijbelsche voorstelling toegepast. Het hing er dus slechts van

af hoe men een stelsel, dat overigens met den geest van het Jodendom niet strookte, hanteerde.

Dat daarentegen het arabisch-Aristotelisme, en met name het *Averroïsme* door de Joodsche denkers met bijval zou begroet worden, was te voorspellen. Geene leer staat zoo sterk tegenover het pantheïsme, als die van ARISTOTELES, wanneer men onder pantheïsme die stelsels verstaat, die huiverig zijn God op eenige wijze te beperken. In het XIIe boek der *Metaphysica* beschrijft ARISTOTELES dien God, als onbewegelijk, afgescheiden van de wereld, die als het centrum van het heelal de wereld in beweging brengt, zonder haar te zien, enkel door de aantrekking van wat goed en schoon is. Zulk eene soberheid viel echter niet in den smaak van de Arabieren. Het bestuur over het heelal — zegt IBN ROSJD[6]) — gelijkt op het bestuur eener stad, waar alles wel uitgaat van een zelfde middelpunt, maar toch niet alles onmiddellijk het werk is van den souverein. Gaat men eenmaal van deze vooronderstelling uit, dan is het veld geopend voor de neoplatonische theorieën, die men elders weder heftig bestreed. Zulk een compromis tusschen heterogene beschouwingen is geene zeldzaamheid in de wijsgeerige systemen in de Middeleeuwen. De demiurg van PHILO wordt in de arabische scholen het intellect. Wat ARISTOTELES geleerd had aangaande de hemellichamen, als eeuwige, in zich zelf onbewegelijke *essenties*, vormde den grond voor de theorie der *intelligenties* in de wijsbegeerte der Arabieren. De hemel is voor IBN ROSJD een eeuwig, enkelvoudig wezen, in beweging gebracht door eene ziel, want de cirkelbeweging kan slechts te weeg gebracht worden door eene ziel, daar de lichamen slechts vatbaar zijn voor eene beweging van boven naar beneden. In dien hemel, het levende wezen, uit verschillende kringen saâmgesteld, is de eerste beweger gelijk te achten met het hart, waaruit het leven stroomt voor de andere leden. Elke kring heeft zijne intelligentie, d. i. zijn vorm, en deze intelligenties, aan elkander ondergeschikt, vormen de keten der beweegkrachten, die de beweging van de hoogste spheer tot ons brengen. Het verlangen is de beweegkracht waaraan zij gehoorzamen. Steeds het betere

zoekende, bewegen zij zich onophoudelijk, want beweging is verlangen naar het betere. De intelligenties kennen elkander, en hebben kennis van de onder haar liggende spheren, zoodat de eerste intelligentie bijgevolg de volledige kennis bezit van al wat in het heelal voorvalt. Wat Ibn Rosjd leerde aangaande de intelligenties, vinden wij in de *Qabbalah* terug als de leer der ספירות (*σφαῖρα*) en bij de Gnostici als die der *Aeonen*. Allen hadden geput uit dezelfde bron: het alexandrijnsche Neoplatonisme, dat ook op het arabische Aristotelisme zijn stempel heeft gedrukt (zie blz. 4). Ook de theorie van Ibn Rosjd omtrent het menschelijke intellect, aan het IIIe boek *De Anima* van Aristoteles ontleend, wordt ontwikkeld in verband met mystieke opvattingen, die de arabische philosophie kenmerken. Aristoteles had gesproken van het passieve en het actieve beginsel der menschelijke kennis (*νοῦς παθητικός* en *ποιητικός*). Het actieve intellect is afgescheiden, onaandoenlijk en onvergankelijk (*χωριστός καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής*), m. a. w. eeuwig en onsterfelijk. Ook is het actieve intellect onpersoonlijk, afgescheiden van de invidu's. Ibn Rosjd trekt hieruit de conclusie, dat de *νοῦς ποιητικός* het éene algemeene intellect te achten is. Het ondermaansche wordt door dit algemeene intellect bezield. Bij de individu's vereenigt zich dit algemeene met het passieve intellect, dat gebonden is aan de organen, inzoover dit laatste verlangen heeft naar het hoogere. Deze leer der vereeniging (*ittisâl*) is de basis voor de arabische psychologie [7]). Bij Ibn Badsjeh en Ibn Tofaïl bekleedt die leer eene voorname plaats. Bij den eersten komt men tot ittisâl door ascese, volgens Ibn Tofaïl door ecstase. Ibn Rosjd verklaart, dat men tot die vereeniging geraakt door de wetenschap. Wanneer de menschelijke vermogens tot hunne hoogste ontwikkeling gebracht worden, en men door den sluier der dingen heen heeft leeren zien, staat men van aangezicht tot aangezicht tegenover de transcendente waarheid, heeft men God bereikt. Enkelen slechts is dit vergund (zie blz. 37 en 38). Dit algemeene intellect is het, wat ook na 's menschen dood blijft voortbestaan. Het individueele intellect is sterfelijk en eindigt met het organisme, het lichaam. Men kan zeggen, de menschheid,

maar niet de mensch, is onsterfelijk. Dit was het eindresultaat der arabische wijsheid bij monde van haren laatsten vertegenwoordiger. Juist deze loochening der onsterfelijkheid en der opstanding hebben de *Motaqallimîn* en Al Ghazzâli steeds het sterkst den ,,wijsgeeren'' verweten, terecht gevoelende welke waarde te hechten was aan sommige hunner uitspraken, zooals ook in de *Destructio destructionis* voorkomen, waarin zelfs Ibn Rosjd de persoonlijke onsterfelijkheid schijnt aan te nemen, maar die ongetwijfeld op rekening gesteld moeten worden van de door hem aanbevolen accomodatie (zie blz. 37).

Naast deze theorie van het intellect staat die der eeuwige materie. De materie bevat in kiem den vorm der dingen. De agens of eerste beweger doet slechts naar buiten treden wat potentieel reeds aanwezig was. De schepping wordt dus teruggebracht tot eene beweging, waarvan de warmte het beginsel is. Die warmte verwekt (als eene generatio spontanea) in het water en in de aarde dieren en planten. Deze voortbrengende energie, zegt Ibn Rosjd, is hetzelfde wat Plato verstond onder de ideeën. Daar elke beweging een beweger vooronderstelt, heeft men eenen beweger der oermaterie aan te nemen, welke materie elke positieve hoedanigheid mist, maar de noodige receptiviteit bezit alle wijzigingen te ondergaan. Deze oermaterie is noch te benoemen noch te definiëeren. Zij is enkel possibilitas. De hoogste beweger of God is noch in de wereld noch er buiten, noch in beweging noch in rust: hij is de raison d'être van het bestaande. Naar dien beweger voelt zich alles aangetrokken. De νοῦς ποιητικός vooral voelt zich tot hem aangetrokken, daar hij in den grond één is met hem. De eerste beweger houdt zich bezig met de soort, niet met het individu; want zoo hij, in plaats van het algemeene, het bizondere kende, zou er eene onophoudelijke vernieuwing in zijn wezen moeten plaats grijpen. Wat goed is, moet hem toegeschreven worden, terwijl het kwade daarentegen de noodlottige consequentie is der materie, die tegen zijne bedoelingen ingaat [8]). Ibn Rosjd heeft de aristotelische theorie over het algemeen juist weêrgegeven, in zoover ook hij op den eeuwigen bodem van het bestaan

het individueele slechts als eene voorbijgaande verschijning beschouwt.

In hoever kon dit neoplatonische Aristotelisme de Joden aantrekken? Een voorname oorzaak was zeker wel de afstand waarop God van de schepselen geplaatst werd. Evenals de arabische wijsgeeren wil MAIMONIDES aan God geen enkel positief attribuut toekennen, en ontzegt hij aan het hoogste wezen zelfs het bestaan (zie blz. 30). Een bestrijder der creatio ex nihilo, zooals LEVIE BEN GERSON (zie blz. 33), was MAIMONIDES niet; hij tracht integendeel te bewijzen tegenover ARISTOTELES, dat de wereld geschapen is. Ook in zijne beschouwingen der hoogere spheren meent hij van ARISTOTELES te moeten verschillen; maar voor de ondermaansche spheren acht hij hem een onfeilbaren gids. Hij neemt in het heelal vijf spheren aan, die met elkander verbonden zijn door een geestelijken invloed, die uit God emaneert, en al die spheren oefenen weder invloed uit op onze aarde. De door ARISTOTELES geuite gedachte dat elke ster een bezield lichaam is, acht hij in overeenstemming met de uitspraken des bijbels [9]). Ook volgens MAIMONIDES is het kwaad niet aan God toe te schrijven, want als negatie (van het goede) kan God er nooit de auteur van zijn [10]). Dat hij in de leer der providentie van het arabische Aristotelisme zou afwijken, was bij den Joodschen geleerde niet anders te wachten. In zijne psychologie volgt hij geheel de aristotelische beschouwing, zooals die door IBN ROSJD verder was ontwikkeld, slechts met dit onderscheid, dat hij het intellect als den grond onzer individueele persoonlijkheid aanneemt, en daarop onze onsterfelijkheid baseert. Dat hij nogtans met de leer der opstanding in botsing komen moest, zagen wij reeds (blz. 38). MAIMONIDES en IBN ROSJD werkten volgens dezelfde gegevens: het neoplatonische Aristotelisme was hun uitgangspunt of liever het getouw waarin zij hunne denkbeelden weefden, de eerste zonder zich aan de Joodsche traditie te kunnen of zelfs te willen ontworstelen, de andere aan elke religieuse traditie ontwassen. Zelfs in de *Qabbalah* (zie blz. 43) vindt men in haar speculatief gedeelte de arabisch-aristotelische beschouwingen weêr: ook hare leer was

uit de alexandrijnsche school ontstaan, en merkwaardig zijn de accomodatiepogingen om aan het pantheïsme te ontkomen en met de Joodsche religie eenigermate in overeenstemming te blijven.

Het zuivere Aristotelisme komt bij de arabische en Joodsche wijsgeeren in de Middeleeuwen niet voor. Met neoplatonische bestanddeelen gemengd, was er altijd kans, hoe vreemd het ook a priori schijne, dat deze Aristotelici bij consequente redeneering op de lijn van het pantheïsme zouden komen. Het ging bij hen als bij de Christelijke Scholastici: onder aristotelische vormen dacht men vaak platonisch. Voor den inhoud van een *theologisch*-wijsgeerig systeem zal PLATO het altijd moeten winnen van ARISTOTELES, al beheerscht ook de laatste den vorm van het betoog. Het is dan ook opmerkelijk, dat de laatste Joodsche wijsgeer, LEO HEBRAEUS (zie blz. 34), geheel tot PLATO terugkeert.

Tot op de *Qaraeërs* oefende de arabische wijsbegeerte haren invloed uit. In het pendant van den *Moreh*, dat AARON BEN ELIA gaf in den *'Eetz Chajiem* (zie blz. 33), komt de leer aangaande het intellect bijna geheel overeen met die van IBN ROSJD. Toch is AARON geen averroïst zooals LEVIE BEN GERSON. Tegenover den arabischen wijsgeer handhaaft hij met kracht de leer der schepping [11]).

Noemden wij de philosophie bij de Arabieren eene plant van vreemden bodem, die in de mohammedaansche wereld geen wortel vatten kon (zie blz. 12), hetzelfde zou ook van de Joodsche wereld getuigd kunnen worden. De twisten der rabbijnen na MAIMONIDES' optreden, evenals vroeger reeds de waarschuwingen van BACHJA en HALLEVIE, kunnen als eene openbaring van den Joodschen geest beschouwd worden, die — niet ten onrechte — begreep, dat de resultaten der wijsbegeerte op den duur met de religieuse opvattingen niet te rijmen zouden zijn. De theologie (met insluiting van een nieuw opleven der *Qabbalah* in de 16e en 17e eeuw) heeft in het Jodendom het veld behouden tot op onzen tijd. Wat nu de middeleeuwsche wijsgeeren aangaat, dan is na al het bovengenoemde duidelijk geworden, dat hoewel van originaliteit eigenlijk geen sprake kan zijn op wijsgeerig gebied,

toch drie namen terstond in het oog springen: die van SAADJA, IBN GABIROL en MAIMONIDES. SAADJA verdient de aandacht om zijne wijsgeerige pogingen, die de eerste in het (middeleeuwsche) Jodendom kunnen genoemd worden; IBN GABIROL om zijn Neoplatonisme, en MAIMONIDES om de volledigheid van zijn Joodsch-wijsgeerig systeem. Met hen moet ook genoemd worden JEHOEDA HALLEVIE, die, zij het ook als bestrijder, zich op hetzelfde terrein beweegt, en wiens Godsleer daarom vooral de aandacht verdient, omdat hij tegenover de wijsgeerige beschouwingen de orthodoxe, traditioneele opvatting omtrent God wil weêrgeven. Voor eene behandeling der *Godsleer* van de middeleeuwsche Joden komen dan ook slechts deze vier in aanmerking. De afwijkingen hunner navolgers, of hunne afwijkingen van de systemen hunner voorgangers, zijn niet van zoo overwegend belang, of zij kunnen bij de uiteenzetting dezer vier systemen eenvoudig vermeld worden. Dat SAADJA's Godsleer eene grootere plaats zal beslaan dan die der anderen, ligt in den aard der zaak. Voor de anderen kan in menig opzicht naar hem verwezen worden, terwijl zijne beschouwingen, als die van den eersten bewerker eener Godsleer, zoo uitgebreid mogelijk dienen weêrgegeven te worden. Bovendien heeft hij meer speciaal de trinitarische en Christologische dogmata der Christenen getracht te weêrleggen, en is een deel van zijn arbeid daaraan gewijd.

Acht men de Godsleer der middeleeuwsche Joden van geen groot gewicht in vergelijking met wat de Christenen dienaangaande geleverd hebben, men vergete niet — zooals wij reeds opmerkten — dat deze laatsten door de Arabieren en Joden tot de studie der wijsbegeerte werden opgewekt. Al was dit hunne eenige verdienste in de Middeleeuwen, dan nog zouden de Semieten met eere genoemd moeten worden in de geschiedenis der wijsbegeerte niet alleen, maar ook in die der europeesche beschaving. Doch behalve dit, was hun invloed, en niet het minst die der Joden, op de Christendenkers grooter dan men vermoedde. Hunne bestrijders — gelijk op menig gebied gezien wordt — namen van de Joden meer over, dan zij zelf wilden.

---

§ 2.

De Joden hadden in de Middeleeuwen eene eigenaardige positie. Zij vormden de schakel tusschen Christenen en Mohammedanen. Men stelt zich gewoonlijk het lot der Joden in het Christelijke Europa der Middeleeuwen als ondragelijk voor. Niets is minder waar, althans voor de spaansche en provençaalsche Joden (zie blz. 29), en lezenswaardig is in dit opzicht het reisverhaal van BENJAMIN VAN TUDELA[1]), om den Joodschen invloed te begrijpen van Barcelona tot Nice. Onder LODEWIJK VII en PHILIPPE AUGUSTE verkeerden zij met de Christenen op gelijken voet. RAYMOND V van Toulouse stelde vertrouwde Joden in gewichtige betrekkingen aan. Niettegenstaande het herhaalde verbod van vroegere conciliën, woonden zij in de huizen der Christenen en dienden Christelijke jongelingen en meisjes bij Joodsche familiën. Van Paus ALEXANDER III wist men dat hij een Joodschen hofmeester had[2]). Gelijk de Arabieren hadden ook de Christenen vaak de hulp der Joodsche geneesheeren in te roepen. Hun gemak in het aanleeren van vreemde talen en hun talent als vertalers — men denke aan de vertalers-school te Toledo (blz. 13) — voorts hunne bekendheid met oostersche en westersche toestanden, maakten de Joden tot de aangewezen personen om het Westelijk-Europa met de religieuse en wijsgeerige arabische en Joodsche denkbeelden in kennis te stellen[3]). Daarbij kwam nog dat de Joden in Spanje, waar de drie religies elkander ontmoetten, de gelegenheid hadden de praktische school der theologische controverse te doorloopen. Twistgesprekken waren aan de orde van den dag, en JEHOEDA HALLEVIE in zijn bezadigd maar toch kloek optreden tegen het Christendom en het Mohammedanisme, mag als het type beschouwd worden van den pleitbezorger van het Jodendom in die dagen. Dat de Joden voor hunne gevoelens durfden

uitkomen, bewijzen de talrijke apologetische werken der Christenen tegen het Jodendom uit dien tijd[4]).

Het Christendom zelf had door den ongunstigen afloop der latere kruistochten eene geweldige krisis te doorstaan. Het had gemeend in de kruistochten zijnen triomf te zullen vieren, maar het werd van dien waan genezen door de katastrophen in de jaren 1148, 1187, 1192 en 1210. Wel beschouwden enkelen dien tegenslag als eene bezoeking voor de zonden der kruisvaarders, maar er waren er ook, die de zaak van eene andere zijde gingen beschouwen. Niettegenstaande het woeden der Christenen was de Islâm in de 13e eeuw krachtiger dan ooit. Na eene worsteling van derdehalve eeuw waren de Christenen uit het Oosten naar Europa teruggedrongen. Dit scheen een Godsgericht te zijn, en gaf te denken. Men vond de ongeloovigen anders dan men zich had voorgesteld. Ook zij hoopten op Gods bijstand en streden in Zijne kracht. Daden van zelfopoffering en bewijzen van grootmoedigheid tegenover de Christenen waren onder hen niet zeldzaam. Er viel soms meer te roemen over den Saraceen, dan over den kruisridder; en met geheel andere ervaringen dan men gemeend had te zullen opdoen in het Oosten, keerden de Christenen naar hunne woonsteden terug.

Reeds vroeger had men in het mohammedaansche Spanje hetzelfde ondervonden. Van de legendaire wreedheid der Mooren werd zoo weinig in de werkelijkheid gezien, dat Christenen zich zelfs met mohammedaansche familiën vermaagschapten. IBN ABAD van Sevilla gaf zijne dochter ten huwelijk aan ALFONS VI van Castilië, en ALFONS V van Leon gaf zijne dochter aan ABDALLAH van Toledo. Dat door de ervaringen in het Oosten en Westen opgedaan ook de religieuse en wijsgeerige opvattingen der „ongeloovigen" geen gesloten oor meer zouden vinden bij de Christenen, was te voorspellen. Toen HUGO VAN ST. VICTOR († 1141) in een schrijven aan den bisschop van Sevilla dezen verweet, dat hij zich met te grooten ijver toelegde op de studie der heidensche wijsbegeerte, was het kwaad reeds niet meer te stuiten. Vooral in de 13e eeuw, de kettersche bij uitnemendheid, werd elke afwijking der kerkleer in verband gebracht

met de „heidensche" wijsheid, met het Averroïsme[5]). De verklaring voor dat verschijnsel is te zoeken aan het hof der Hohenstaufen.

In de cultuurgeschiedenis der Middeleeuwen beslaat FREDERIK II eene geheel eenige plaats[6]). In Italië geboren, als zoon van een duitschen vader en van eene italiaansche moeder, welke laatste uit het geslacht der Noormannen stamde, vereenigde hij in zich de eigendommelijkheden van drie natiën. Het universalisme zijner wereldbeschouwing is dus physisch wel te verklaren. Behalve ROGER BACO is er misschien niemand uit dien tijd aan te wijzen, die de dingen dezer wereld zoo onbevangen heeft beschouwd en gewaardeerd. Dat hij in Sicilië is opgevoed, moet mede in rekening gebracht worden bij het waardeeren zijner religieuse begrippen. De sedert lang in Sicilië gevestigde Arabieren hadden er hunne moskeeën, de Joden hunne synagogen en de talrijke grieksche Christenen hunne kerken. Godsdienstige twisten zoowel als godsdienstige verdraagzaamheid behoorden tot zijne vroegste indrukken. Onverschilligheid in zaken van godsdienst schijnt voor hem het gevolg er van te zijn geworden. Naast diplomatische stukken, waarin men wel geene geloofsbelijdenis verwachten zou, en waarin hij toch meer dan eenmaal het wondervol bestuur der Voorzienigheid verheerlijkt met het oog op de lotgevallen zijner jeugd[7]), en naast stalen van een geloof aan wonderen, gelijk bij een trouw zoon der Kerk alleen kan gevonden worden, zijn ons woorden van hem opgeteekend, die getuigen van bitteren haat niet alleen tegen de kerkelijke hierarchie, maar tegen het Christendom zelf. De eerste eigenaardigheid deelen ons roomsch-katholieke bronnen, de laatste mohammedaansche omtrent hem mede. In Palestina, dat hij met felle woede tegen de curie betrad, schijnt hij zich vrij genoeg tegen de Christelijke religie uitgelaten te hebben[8]). Niemand heeft eigenlijk recht geweten, en men zal het misschien ook nooit weten, wat men in religieus opzicht aan FREDERIK II gehad heeft, al schijnen de arabische bronnen betrouwbaarder dan de Christelijke. Bovendien heeft hij steeds eene zekere *reservatio mentalis* gehuldigd, die hem vooral in de politiek

veelvuldige diensten bewezen heeft. Zijn hof werd de verzamelplaats van allen, die het vrije denken voorstonden. Ook MICHAEL SCOTUS, die in Toledo het Averroïsme had leeren kennen, en die de aristotelische wijsbegeerte bij de Latijnen inleidde (zie blz. 13), ontmoeten wij aan het hof te Capua. Hoe men over FREDERIK dacht, blijkt nergens beter uit dan uit de volksopinie, die van hem wist te verhalen, dat hij het eerst over *de drie bedriegers* gesproken had. Paus GREGORIUS IX heeft het hem met zoovele woorden verweten: ,,Deze koning der pestilentie verzekert, dat de wereld door drie bedriegers (*tribus baratoribus*) is bedrogen; dat twee van hen in glorie gestorven zijn, terwijl Jezus aan een kruis werd gehangen" [9]. Al heeft FREDERIK II persoonlijk de leus der drie bedriegers niet uitgevonden, toch teekent zij treffend de ghibellijnsche denkwijze in die dagen. Het boek *De tribus Impostoribus* — want in de overlevering werd het *toen* reeds een boek — werd behalve aan den keizer, ook aan IBN ROSJD, PIERRE DES VIGNES, SIMON VAN TOURNAY en later nog aan anderen toegeschreven. Die leus werd een geweldig wapen in de handen van den clerus, waarmede de vijanden der Kerk konden afgemaakt worden. Voor het auteurschap van IBN ROSJD scheen alles te pleiten, want van hem kon men evenals van FREDERIK eene vijandige houding verwachten tegenover elke geopenbaarde religie. In eenen gesupprimeerden zin in de latijnsche uitgave van den commentaar op de *Metaphysica*, maar die in de hebreeuwsche voorkomt [10], had hij zich duidelijker dan ooit omtrent de religie uitgedrukt. ,,De religie — zoo zegt hij — die den wijsgeeren eigen is, is het onderzoek van het bestaande, want de verhevenste cultus, dien men God brengen kan, is de kennis van zijne werken, welke ons voert tot de kennis van Hem zelven, zooals Hij in werkelijkheid is. Dit is in Gods oogen de edelste daad; terwijl de laagste daad deze is: hem van dwaling en ijdele verwaandheid te beschuldigen, die aan de verscheidenheid (der dingen) dezen eeredienst, edeler dan elke andere cultus, wijdt; die God aanbidt volgens deze religie, de beste van alle religies." Door zulke uitingen, en door nog andere, die hem eenvoudig in den mond gelegd werden, moest IBN

Rosjd in de Christelijke wereld de zondenbok van het ongeloof worden [11]).

De oorsprong van de leus der drie bedriegers ligt in het duister. Hoe passend ook als uitdrukking der ghibellijnsche denkwijs en als eindresultaat van het middeleeuwsche indifferentisme, gekweekt door de studie der arabische wijsbegeerte, zoo schijnt zij toch haar ontstaan uit eene Joodsche bron te hebben ontvangen [12]). De Joden, die zich steeds gereed moesten houden om rekenschap te geven van hun geloof (zie blz. 48), en een snedig antwoord niet wilden schuldig blijven op eene vaak onmogelijke vraag, kwamen er van zelf toe dit antwoord te kleeden in den vorm van eene parabel. De bekendste, die in de Middeleeuwen volgens de traditie in omloop moet geweest zijn, is die der *twee edelgesteenten.* De Joodsche bron, die van deze parabel gewaagt, dagteekent wel uit het einde der 15e eeuw, maar de auteur Salomo ben Verga laat in de *Sjebeth Jehoeda* de bekende vraag naar de waarde der religies volgens de traditie doen door Pedro van Aragon (1094—1104). Zijne vraag wordt door den Jood aldus beantwoord: ,,Eene maand geleden reisde mijn buurman ver weg; om zijne zonen te troosten liet hij hun twee edelgesteenten achter. Nu komen de broeders tot mij en verlangen, dat ik hen in kennis stellen zal met den aard en het onderling verschil der steenen. En toen ik antwoordde, dat niemand dit beter wist dan hun vader, die juwelier was, sloegen zij mij en hoonden zij mij om dit antwoord. Daarop hernam de koning: daaraan hebben zij onrecht gedaan en verdienen dus gestraft te worden! De wijze antwoordde op zijn pas: zie, ook Christenen en Joden zijn broeders; dezen zoowel als genen is een edelgesteente geschonken. En gij vraagt nu, heer! welk het beste is? Mocht gij, o koning! een bode zenden tot den Vader in den hemel; Hij is de groote juwelier, die het onderscheid in waarde der steenen zal weten aan te geven!" Of ook deze vorm van de Joodsche parabel de oorspronkelijke geweest is, blijft de vraag; maar zeker is het, dat zij uit de Joodsche literatuur in de Christelijke is overgegaan, waarin zij met talrijke variaties voorkomt. In Boccaccio's *Decamerone* [13]) wordt Pedro: Saladijn, en de

Jood: Melchizedek, en strekt zich de vraag tot drie ringen, d. i. tot drie religies uit. Boccaccio laat de Jood eindigen met de woorden: ,,En de quaestie is heden nog niet opgelost''.

De vraag was voor de ,,verlichte'' denkers in de Middeleeuwen wèl opgelost: zij twijfelden eenvoudig aan de echtheid van alle drie de edelgesteenten; de broeders zijn gelijkelijk door de juweliers bedrogen! Wordt nu een der belangrijkste tijdvakken der Middeleeuwen gekenmerkt door de leus der drie bedriegers, wel niet in dien vorm door de Joden gebezigd — gelijk zij van hun standpunt dan ook onmogelijk konden doen, althans wat het drietal betreft — maar toch onmiskenbaar uit de Joodsche traditie ontsproten, dan is het duidelijk van hoe grooten invloed, naast den arabischen, de Joodsche geest geweest is op het religieuse denken dier dagen.

---

§ 3.

De eersten, bij wie zich — hoewel onbewust — de invloed der Joodsche *wijsbegeerte* deed gevoelen, waren de *Amalricaners* 1). Onbewust: want men hield IBN GABIROL voor een Arabier. Om hun mystisch-pantheïsme werden AMAURY VAN BENA en zijn leerling DAVID VAN DINANT als vijanden der Kerk beschouwd. Hunne systemen zijn ons voornamelijk bekend uit de polemische berichten van ALBERTUS MAGNUS, THOMAS AQUINAS en GERSON. De leer van DAVID, die gevonden werd in zijn boek *De tomis h. e. de divisionibus*, ook genoemd *Quaternuli* (in het decreet van Pierre de Corbeil, waarover straks), kwam op het volgende neder. Al wat bestaat, kan in drie kategorieën verdeeld worden: de lichamen, de zielen en de eeuwige (onlichamelijke) substantiën. Het ondeelbare beginsel der lichamen is de materie, dat der zielen het kenvermogen, dat der eeuwige substantiën God. Maar deze drie beginselen zijn enkelvoudig, en in den grond een en hetzelfde beginsel, zoodat God, het kenvermogen en de eerste materie één zijn. Daaruit volgt dat alle dingen één zijn in de (eeuwige, onlichamelijke) substantie 2). In alle wezens bevindt zich ééne zelfde grondsubstantie; de verscheidenheid, die in de wereld wordt aangetroffen, is eene bloote abstractie 3). Ook zijn leermeester AMAURY had geheel op pantheïstische wijze de stellingen ontwikkeld, dat ieder Christen gehouden is te gelooven, dat hij een lid van Christus is en dat hij werkelijk met Christus den kruisdood ondergaan heeft. De Heilige Geest wordt vleesch in elk mensch, gelijk het Woord zich geïncarneerd heeft in Maria, zoodat het onderscheid tusschen Schepper en schepsel wegvalt. Alles keert tot God terug door den drang der liefde, en de mensch, door geheel in God op te gaan, houdt daardoor op schepsel te zijn.

De sekte der *Amalricaners*, in beginsel samenhangende met die der *Catharen* en met de *Joachimisten*, werd door vele *Waldenzen* begroet als eene bondgenoote in den strijd tegen den priesterdwang. Zij vormt een der hoofdmomenten in de sektengeschiedenis der Middeleeuwen. Voor ons doel is zij van belang om de bronnen waaruit AMAURY en DAVID geput hebben. Vele hunner stellingen komen overeen met die van ERIGENA, te vinden in diens werk *De divisione naturae*; maar het was vooral uit het boek *De causis*[4]) en uit de *Fons Vitae* dat DAVID zijne leer getrokken had. Voor de *Amalricaners* was de invloed der Joodsche wijsbegeerte dezelfde, als die der arabische voor de *Averroïsten*, n.l. de drijfveer om de kerkleer op wijsgeerigen grondslag voor het verstand aannemelijk te maken — zooals het heette — maar inderdaad, om haar in naam der wijsbegeerte voor onaannemelijk te verklaren.

Dit heeft de Kerk gevoeld, en zij haastte zich den banvloek te slingeren tegen de beoefenaars of volgers der heidensche wijsheid. Wat zij verstond onder *libri et commenta Aristotelis* was het arabische Aristotelisme. IBN GABIROL bleef een arabische wijsgeer, en wat van hem was overgenomen, werd gerekend te behooren tot de verfoeilijke stellingen van de aanhangers van den valschen profeet. De arabische wijsbegeerte, met insluiting dus van de Joodsche, werd naar aanleiding van het Amalricanisme door de Kerk voor het eerst openbaar veroordeeld. Ofschoon dus de invloed van IBN GABIROL op AMAURY en vooral op DAVID overwegend is geweest, zoo wordt natuurlijk in genoemde veroordeelingen enkel het arabische Aristotelisme met het Amalricanisme verbonden. Misschien zou de Kerk, die in die dagen heel wat te verdragen had, haren vloek nog ingehouden hebben, zoo niet de geestdrift van eenen parijschen goudsmid WILLEM, die voorgaf van God gezonden te zijn, op nieuw de aandacht op de sekte had gevestigd. In 1209 (het vermoedelijke sterfjaar van DAVID VAN DINANT) werden met genoemden WILLEM nog negen Amalricaners verbrand, en werd het lichaam van AMAURY opgegraven en in ongewijde aarde geworpen. Dit besluit was genomen in het concilie der bisschoppen te Parijs, onder

voorzitting van Pierre de Corbeil, aartsbisschop van Sens. Het decreet luidde: Corpus magistri Amaurici extrahatur a cimeterio et projiciatur in terram non benedictam, et idem excommunicetur per omnes ecclesias totius provinciae. Bernardus, Guillelmus de Arria, aurifaber etc. — isti degradentur, penitus saeculari curiae relinquendi. Urricus presbyter de Lauriaco etc. — degradentur perpetuo carceri mancipandi. En nu volgt het verbod voor het lezen der volgende geschriften: *Quaternuli magistri David de Dinant, infra natale episcopo Parisiensi, afferantur et comburantur, nec libri Aristotelis de naturali philosophia, nec Commenta legantur Parisiis publice vel secreto. Et hoc sub poena excommunicationis inhibemus. Apud quem inveniuntur quaternuli magistri David, a natali Domini in antea pro haeretico habebitur*[5]).

In de *Commenta* werd de arabische wijsbegeerte, in de *Quaternuli* dus eigenlijk het systeem van Ibn Gabirol getroffen.

Door Robert de Courçon werd het verbod in 1215 hernieuwd en uitgebreid: *Non legantur* — zoo schreef deze legaat bij de parijsche Universiteit — *libri Aristotelis de Metaphysica et naturali Philosophia, nec summa de eisdem, aut de doctrina Mag. David de Dinant, aut Almarici haeretici, aut Mauritii hispani*[6]). Met de *summa* kunnen zeer wel bedoeld zijn de aristotelische opstellen van Ibn Sina (zie blz. 8). Moeilijker is het aan te geven, wie bedoeld wordt onder den naam *Mauritius hispanus.* Door Renan is echter aangetoond, dat onder Mauritius hoogst waarschijnlijk Ibn Rosjd te verstaan is[7]). De vraag kan echter gedaan worden of men achter den naam van een bekenden ,,aartsketter'' nog het verklarende *hispanus* zou gevoegd hebben, en of in verband met beide voorafgaande namen, niet eerder aan den minder bekenden Ibn Gabirol moet gedacht worden, wiens naam als Albenzubron, Avicebrol, Auicembron bij de Scholastici voorkomt? Ook is het niet waarschijnlijk, dat de commentaren van Ibn Rosjd reeds tien jaren na zijn dood zouden vertaald zijn en de studie daarvan zulk eenen omvang verkregen had, dat zij eene veroordeeling kon uitlokken. Wat van Ibn Sina geldt, blijft onwaarschijnlijk van Ibn Rosjd[8]).

Intusschen blijkt duidelijk uit een en ander hoe beducht de Kerk was voor de *spaansche* wijsbegeerte, en hoe groot reeds haar invloed was in de Christelijke wereld in de eerste helft der 13e eeuw. GREGORIUS IX heeft in 1231 de veroordeelingen van 1209 en 1215 bekrachtigd, daarbij den wensch uitsprekende, dat zoowel de magisters als de studenten in de theologie aan de parijsche Universiteit niet als philosophen zouden poseeren, maar dat het hun voldoende mocht zijn waarlijk godgeleerden (*theodocti*) te worden [9]).

Het zal ons bij de behandeling van de Godsleer der reeds genoemde Joodsche wijsgeeren duidelijk worden, hoe zelfs de *theodocti* onder den invloed geraakten der geëxcommuniceerde wijsbegeerte. Noch ALBERTUS MAGNUS, noch THOMAS AQUINAS konden er zich aan onttrekken, en DUNS SCOTUS verklaarde uitdrukkelijk: *ego autem ad positionem Avicembronis redeo*, terwijl reeds WILLEM VAN AUVERGNE, bisschop van Parijs, van den „Moor" *Avicembron* gesproken had als van *unicus omnium philosophantium nobilissimus* [10]).

Bleek de kerkelijke banbliksem betrekkelijk weinig schade aan te richten in het kamp der verlichte denkers, er kon nog eene laatste poging gewaagd worden om het heterogene te vereenigen, daar nu toch eenmaal theologie en wijsbegeerte, gelooven en weten zoo moeilijk voor de meesten te scheiden bleken te zijn. Dit zou beproefd worden door den eenigen Scholasticus, dien Spanje bezat: door RAYMUNDUS LULLUS (1234—1315). Onvermoeid trok hij door Europa, een deel van Azië en Afrika, om de Saracenen te bekeeren, en — kon het zijn — Christenen, Joden en Mohammedanen tot een zelfde geloof te brengen. In zijne *Klacht of uitdaging der wijsbegeerte* [11]) tegen de Averroïsten, en in zijne *Artikelen des geloofs* [12]), treurt hij er over: „dat enkele Christenen en vele op wetenschappelijk gebied beroemde mannen beweren, dat het heilige katholieke geloof eer onaannemelijk dan aannemelijk is, waarvan het gevolg is, dat het in een bizonder kwaden naam komt te staan bij de ongeloovigen, die daaruit afleiden, dat ons geloof zoo goed als van geene beteekenis is, en misschien koesteren ook zelfs sommige Christenen een misplaatst wantrouwen tegen genoemd geloof". Langs den

weg van verstandelijk betoog volgens een door hem uitgevonden systeem, de z.g. *ars universalis* [13]), zou hij Christenen, Joden en Mohammedanen zóózeer van de redelijkheid des geloofs overtuigen, dat zij ten slotte het onredelijke hunner geschilpunten zouden inzien, en zich voor de waarheid, d. i. het katholieke geloof zouden buigen. Liet de theorie — altijd volgens LULLUS zelf — niets te wenschen over, de toepassing was niet zoo gemakkelijk. Hij zelf stierf aan de martelingen, die hij te Tunis, op zijn derden tocht naar Afrika, te verduren had gehad van de Mohammedanen, die nu eenmaal niet overtuigd wilden worden. Het heeft hem weinig gebaat, dat hij zijnen mede-Christenen eene phantastisch-gnostische leer, en den Arabieren de drieëenheid predikte; de ,,groote kunst van LULLUS'', zooals bewonderende tijdgenooten zijne bemiddelingspogingen noemden, bleek niets te vermogen tegen de ,,ongeloovigen'' of hunne geestverwanten onder de Christenen, de Averroïsten. Het wijsgeerige denken, waarvoor de middeleeuwsche Arabieren en Joden den weg hadden gebaand, zou door geen anathema der Kerk, noch door eenige ,,kunst'' hoegenaamd meer gestuit kunnen worden.

TWEEDE AFDEELING.

---

§ 1.

DE GODSLEER VAN SAADJA.

SAADJA heeft met de *Emoenooth* de eerste schakel geleverd voor de keten van de systemen der Joodsche Godsdienstwijsbegeerte, en hierom alleen reeds moet aan zijn geschrift eene eervolle en blijvende plaats worden aangewezen in de literatuur van genoemde philosophie. Wat den *vorm* van het boek aangaat, dat met het probleem der schepping begint, zoo schijnt SAADJA een moetazilitischen Qalâm tot voorbeeld genomen te hebben. In de vorige afdeeling merkten wij reeds op dat de *inhoud* menigmaal teleurstelt. BLOCH noemt hem een ,,dilettant'' op philosophisch gebied [1]). SAADJA's doel was dan ook een populair werk te schrijven, en met de argumenten van het gewone gezond verstand tracht hij religie en wetenschap te verzoenen. De hoogste problemen worden behandeld op eene voor allen verstaanbare wijze. Het philosophische standpunt van SAADJA zou men het *eklektische* kunnen noemen, ofschoon het aristotelische element sterk op den voorgrond treedt. De vraag is gedaan, waarom SAADJA de theologie der Arabieren, voorzoover deze van de Joodsche afwijkt, niet met dezelfde heftigheid bestreden heeft als die der Christenen? GEIGER heeft als redenen opgegeven, dat SAADJA meestentijds onder Christenen gewoond heeft — wat echter bezijden de waarheid is; of dat hij uit vrees voor het mohammedaansche gezag van eene openlijke bestrijding van het mohammedaansche geloof werd teruggehouden [2]). De meest waarschijnlijke oorzaak — gelijk GEIGER tevens opmerkt — is: dat SAADJA's hoofdaanval gericht was tegen

geloofsbegrippen, waarin de Arabieren, het erkennen van Mohammed als profeet uitgezonderd, van de Joden bijna in geen enkel opzicht verschilden, terwijl de Christenen ,,Grundabweichungen'' hebben. Misschien is hierin ook de verklaring te vinden voor het feit, dat in de *Emoenooth* eene bepaalde polemiek tegen de Qaraeërs wordt gemist.

Het eigenaardig karakter der Joodsche wijsbegeerte, waarover wij reeds spraken (blz. 35), treedt, niettegenstaande den populairen vorm van het betoog, bij SAADJA sterk op den voorgrond. Herhaaldelijk toont hij aan dat de resultaten van het wijsgeerige denken met de dogmata der religie niet in strijd zijn. Als *rationalistisch exegeet* kon het hem bovendien niet moeilijk vallen te bewijzen: dat rede en openbaring elkander vrij wel dekken; en hij kon dit te eerder, daar hij gewoon was de argumenten van tegenstanders door eene min of meer geestige opmerking in een zonderling daglicht te stellen, in plaats van ze ernstig of grondig te bestrijden. Voor dezen middeleeuwschen Jood uit het Oosten valt het beoefenen eener van religieuse dogmata vrije wijsbegeerte al even moeilijk als voor den Scholasticus uit het Westen, en merkwaardig is op menig punt de overeenkomst, die er tusschen SAADJA en zijn ouderen tijdgenoot JOHANNES SCOTUS ERIGENA bestaat. De laatste, welke de scholastisch-wijsgeerige periode opent, gaat van dezelfde beginselen uit als SAADJA, en werd in de laatste helft der 9e eeuw voor het Westen, wat SAADJA geworden is voor het Oosten in de eerste helft der 10e eeuw. ERIGENA was *katholiek* en *speculatief denker*, vereerder der *traditie* en *rationalistisch kritikus*, gelijk zijn geestverwant in het Oosten, *Jood* en *wijsgeer*, *talmudist* en *rationalist* was. Voor beiden was de ware philosophie de ware religie, en de ware religie de ware philosophie — niet geheel echter in denzelfden zin waarin AUGUSTINUS het eens bedoeld had. Als wijsgeer staat ERIGENA hooger; maar beider philosophie groeit op den bodem eener vaststaande theologie. Een onvermijdelijk gevolg is, dat de arbeid, vooral van SAADJA, meer vrucht zal afwerpen voor de theologie, dan voor het zuiver speculatieve denken; en dat te meer, daar voor den Jood zich ten slotte alles concentreeren moet in de *Godsleer*.

Breedsprakigheid, herhalingen, opeenstapeling van argumenten — die volgens Bloch meer geteld dan gewogen worden — maken de lezing van de *Emoenooth* vermoeiend. Doch dit alles wordt den baanbreker op een nieuw arbeidsveld gaarne vergeven. Hoe belangrijk Saadja's behandeling van ethische, psychologische en eschatologische quaestiën ook zij, zoo hebben wij voor ons doel ons te beperken tot de *theologische* en *kosmologische*, die in de 1e, 2e en 3e afdeeling van de *Emoenooth* besproken worden. Daarbij eene andere orde volgende dan Saadja, behandelen wij 1°. de Godskennis, 2°. de Attributen van God, en daaronder de bestrijding van afwijkende (met name *Christelijke*) leerbegrippen, 3°. de Schepping en 4°. de Voorzienigheid.

I. *De Godskennis.* Voordat Saadja handelt over het kennen van God, vindt hij het noodig te spreken over de menschelijke kennis in het algemeen. Haar begin en grondslag is de *zinnelijke waarneming*, welk vermogen de menschen gemeen hebben met de dieren. Heeft de mensch echter iets waargenomen, dan vallen hem tevens de *accidentiën* (מקרה) van het waargenomen voorwerp in het oog; want nu eens ziet hij dit voorwerp wit, dan weder zwart, nu eens warm en dan weder koud. Door vergelijking leert hij de hoegrootheid der lichamen kennen, daarna komt hij tot het besef van ruimte en plaats, en door de beschouwing van hetgeen tegelijk met een lichaam zich voortbeweegt, tot het besef van tijd [3]). Zoo bereikt de mensch door voortgezet nadenken de uiterste grenzen der kennis, en die uiterste grenzen zijn edeler en fijner dan al wat hij door bloot zinnelijke waarneming leerde kennen, waaruit het gevolg te trekken is: dat de *hoogste kennis* ook de *edelste* zijn moet. Dat de kennis bij voortgaande ontwikkeling hoe langer hoe *subtieler* wordt, blijkt bijv. hieruit, dat wij op het eerste gezicht den hagel voor een steenachtig lichaam zouden houden, doch bij nader onderzoek bemerken wij, dat hij uit water bestaat. Bij voortgezet onderzoek vinden wij dat dit water als damp in de lucht opgestegen is, en voor het als een wolk opstijgen des

waters is ook weder eene oorzaak aan te wijzen; en die laatste oorzaak nu is nog minder tastbaar dan de wolk, gelijk de wolk weder minder tastbaar dan het water, en het water minder tastbaar dan de hagel is.

Hier is duidelijk de invloed der *aristotelische* wijsbegeerte merkbaar. De zinnelijke waarneming is de *grond* van alle kennis, en door inductie uit de ervaring komt de mensch steeds tot hooger en abstracter kennis, nadat hij het bizondere uit het algemeene heeft leeren afzonderen. Dat er eene *grens* is voor het menschelijke denken, vloeit volgens SAADJA vooreerst voort uit de begrensdheid van 's menschen *lichaam*, en daardoor ook van zijne *vermogens*. Ten tweede kan de mensch uit den aard der zaak slechts begrensde kennis bezitten, daar eene *oneindige* kennis geen kennis meer voor den *mensch* zou zijn. Ten derde heeft men te bedenken, dat de *eerste* trap van kennis, de zinnelijke waarneming, *eindig* is. Was de uit haar voortgevloeide kennis oneindig, dan zou in dat geval de *tak* eene tegenstelling vormen met den *wortel*, wat natuurlijk absurd is [1]).

De oorzaak waarom ik deze opmerkingen laat voorafgaan — zegt SAADJA — is gelegen in het feit, dat menigeen het bestaan van God alleen hierom verwerpt, omdat de kennis aangaande God te *abstract* en te subtiel is — wat echter juist voor hare innerlijke waarheid pleit. Hoe hooger men opklimt, des te edeler en fijner moet immers, gelijk wij zagen, het voorwerp onzer kennis worden. Er zijn philosophen geweest, die als laatsten grond der dingen een stofje, een *atoom* aangenomen hebben. Indien wij nog een trap hooger opklimmen, en dus het bestaan van een Schepper aannemen, dan moet het kennen van dat allerhoogste, n.l. God, het edelste maar ook het verborgenste eindpunt van ons onderzoek zijn, en terecht vraagt dan ook de Schrift: „zult gij tot de volmaaktheid toe den Almachtige vinden?" Dwalingen op het gebied der Godskennis komen veelvuldig voor. Velen stellen zich God *lichamelijk* voor, terwijl zij, gelijk reeds opgemerkt is, bij voortgezet onderzoek tot iets onlichamelijks, iets *abstracts* komen moesten. Daar wij bovendien een onderzoek instellen naar den Schepper van *alle* lichamen, moet

zulk een Schepper zich *buiten* de wereld der lichamen bevinden. Zij, die aan God *beweging* of *rust*, *toorn* of *goedheid* toeschrijven, denken zich God, hoewel zij het niet uitspreken, eveneens lichamelijk. De juiste beschouwing is deze, dat men zich God denkt als *vrij van alle accidentiën*[5]). Wie zulk eene kennis verwerpt omdat zij ons tot eene abstractie voert, en liever iets concreets daarvoor in de plaats wenscht, gaat onbewust dus eene schrede *terug* in het denken en doet zijn eigen denken te niet om in onkunde terug te vallen. De laatste oorzaak der dingen *moet* nu eenmaal volgens de wetten van ons denken een *abstract wezen* zijn. Geen wonder dat velen bij het zoeken naar de laatste oorzaak gedwaald hebben: het is lichter een stuk glas dan een parel te vinden.

II. *De attributen van God.* Van het waarnemen der dingen tot eenen Schepper te besluiten, is dus niets anders dan het opklimmen van de zinnelijke waarneming tot de uiterste grens van ons denken. De Schepper heeft zich bij monde der profeten geopenbaard als den *Eenige*, den *Levende*, den *Almachtige*, den *Alwijze* en den *Onvergelijkelijke*. Nadat wij deze vijf eigenschappen van God door de profeten hebben leeren kennen, zegt SAADJA, is het onze taak de realiteit dezer eigenschappen in het wezen van God voor het wijsgeerige denken te rechtvaardigen[6]). Wat de *éénheid* Gods betreft (en hieronder is zoowel de absolute éénheid des persoons als de eenigheid des bestaans begrepen), deze springt terstond in het oog, als wij denken aan de reeds vroeger gegeven bepaling van God, als Schepper *aller* dingen. Want *vooreerst* moet God als Schepper van de wereld der lichamen, van haar in wezen onderscheiden zijn. Zijn er nu *vele* lichamen, dan moet Hij dus *één* zijn, daar anders het begrip van hoeveelheid op Hem van toepassing zou zijn, en Hij in dat geval beheerscht zou worden door dezelfde wet, waaronder de lichamen staan. Hier bezigt SAADJA een echt aristotelisch argument: ὅσα ἀριθμῷ πολλά, ὕλην ἔχει (Met. XI. 8). *Ten tweede* besluit ons verstand tot eenen Schepper, voorzoover Hij *onontbeerlijk* is. Kan nu één God de wereld

scheppen, dan zijn er geen twee noodig. *Ten derde* is het bewijs voor het bestaan van éénen Schepper aan de schepping zelve ontleend; neemt men nu nog meerdere Scheppers aan, dan moet voor het bestaan van ieder hunner een bewijs gezocht worden, terwijl toch een bewijs dat *niet* aan de schepping ontleend is, onbestaanbaar is. Dat in de Schrift veelal *twee* namen gebezigd worden voor God, is te verklaren uit het spraakgebruik. Gideon wordt ook wel Jerubbaäl en Jakob Israël genoemd, en iets dergelijks wordt bedoeld als de namen Jhvh en Elohiem in een zelfden volzin voorkomen.

Dat ook de éénheid onder de *attributen* is opgenomen, is een gewoon verschijnsel bij de Joodsche middeleeuwsche wijsgeeren, en wordt ook aangetroffen bij enkele Scholastici. Wat nu de andere attributen betreft, wij kunnen ons het wezen, dat de wereld geschapen heeft, niet anders dan *levend* (d. i. zich bewust van hetgeen het doet) voorstellen. Dat het *almachtig* is, spreekt van zelf, daar het alles schiep; en daar het geschapene doeltreffend blijkt te zijn, moet de Schepper *wijsheid* bezitten. Deze drie attributen worden door 's menschen verstand „als met één slag" gevonden[7]), en het is een gebrek der taal dat wij het wezen Gods in al zijne volheid niet met één enkel woord kunnen uitdrukken. Toch is ook bij de veelheid der eigenschappen Gods wezen *enkelvoudig*, daar iedere eigenschap op zich zelf toch ook weder het geheele wezen Gods uitdrukt.

Velen zullen de bedenking opwerpen — vermoedt SAADJA[8]) — dat het moeilijk aangaat, aan zulk een abstract wezen het bestuur over alle dingen toe te schrijven. Hoewel een wijsgeer deze bedenking wel niet zal maken, wil hij die toch niet onbeantwoord laten. Dat *abstractie* en *subtiliteit* nogtans *werkzaamheid* niet uitsluiten, toont hij aan door te wijzen op de *ziel*, die ijler dan het lichaam, toch sterker is, daar zij het lichaam bestuurt; waarom onze vaderen dan ook bij de ziel zwoeren: „zoo waarachtig als de Heer leeft, die ons deze ziel gemaakt heeft". Het *weten* is nog subtieler dan de ziel, en toch kan de ziel alleen daardoor heerschappij voeren. Hetzelfde doet zich ook voor bij de *elementen*. Het water

bijv. is ijler dan de aarde, maar toch sterker, want het dringt in de aarde door of sleept de aarde mede. De lucht is ijler dan het water, en toch sterker, want zij kan de wateren voortzweepen, en het vuur is het ijlst van alle en toch het sterkst, want de vuurspheer omgeeft de andere spheren en door hare beweging brengt zij de aarde in het middelpunt des heelals. Voor de oostelijke beweging eindelijk, die wij bij de spheren waarnemen, is geene andere oorzaak te vinden dan het bevel des goddelijken Scheppers, die dus — hoewel het subtielst van allen — boven al wat zich beweegt, sterk en machtig is.

Hoewel Saadja een *vijftal* attributen — waarvan hij er echter maar drie behandelt — aan God toekent, erkent hij toch dat men strikt genomen *geen enkel attribuut* aan God mag toekennen[9]). De Schepper heeft immers *alle* dingen (dus ook het begrip: attribuut) geschapen, en men kan toch niet aannemen dat iets geschapens tot Gods wezen zou kunnen behooren. Omtrent het *bestaan* van God (ישות) kunnen wij alleen oordeelen. Wat in de Schrift aangaande God voorkomt, is enkel als *metaphoor* op te vatten. Dit verlieze men nooit uit het oog bij het lezen der Schriften en bij het bespreken van Gods wezen. Om nu de menigte van verschillende uitspraken omtrent God een weinig te ordenen — wil ik, zegt Saadja, ze alle trachten te brengen onder de *tien afdeelingen* en over die alle iets zeggen[10]). Die tien afdeelingen zijn de z.g. *aristotelische kategorieën*[11]). Saadja begint met de opmerking: Er zijn menschen geweest, die van dit wezen (הענין זה), n.l. God, geloofd hebben, dat het eene *substantie* was; want de quaestie van het wezen (*οὐσία* of *τί ἐστι*) wordt behandeld in de 1e kategorie. Zij verschilden onderling alleen hierin, dat enkelen die substantie als *mensch*[12]), sommigen als *vuur* (waaronder waarschijnlijk Heraclitus' voorstelling te verstaan is), anderen als *lucht* (waarbij misschien aan Anaximenes moet gedacht worden), en weder anderen als *zilver*[13]) (misschien dacht hij aan afgodsbeelden, volgens Jes. 40 en 46) of nog iets anders aanduidden. Daar nu God de Schepper is van den mensch, het vuur, de lucht en alle dingen, zoo kan het bloote verstand het onhoudbare van

zulke theorieën terstond inzien; daargelaten nog dat de Schrift verbiedt God met iets hoegenaamd te vergelijken.

De kategorie der *hoegrootheid* (ποσόν) omvat twee bepalingen, die op God van geene toepassing zijn: vooreerst de drie afmetingen: lengte, breedte en diepte, ten andere de scheidingen of verbindingen, waardoor de dingen tot of van elkaâr gaan. Rede, Schrift en traditie bevestigen dit. De rede: voorzoover zij ons al, wat onder het begrip van quantiteit vallen kan, als *geschapen* heeft doen kennen; de Schrift: voorzoover zij waarschuwt tegen de voorstelling van eenen *lichamelijken* God, en de traditie: voorzoover de oude Wijzen van ons volk de anthropomorphistische bepalingen omtrent God nooit *letterlijk* hebben opgevat. SAADJA geeft hierbij eenige voorbeelden uit de chaldeeuwsche Pentateuch-vertaling van ONKELOS, en merkt op dat in de Schrift het *hoofd* van God: zijne verhevenheid beteekent, het *oog*: de voorzienigheid, het *aangezicht*: goedgunstigheid of wrevel, het *oor*: verhooring, *mond* of *lippen*: onderricht of bevel, de *hand*: macht, het *hart*: wijsheid, de *ingewanden*: barmhartigheid en de *voeten*: heerschappij. Wilde men *zuiver* over God spreken, dan moest men zelfs bepalingen als: *hoorende*, *ziende* enz. laten rusten, en *zou er voor ons van God niets anders overblijven dan het bloote Zijn* [14]). Werpt nu iemand tegen, dat deze grofzinnelijke voorstellingen wèl op God van toepassing zijn, daar Hij aan de profeten toch in menschelijke gedaante verschenen is, dan hebben wij te bedenken, dat die gedaanten *lichtbeelden* zijn, door God geschapen om de profeten te overtuigen van de waarheid zijner woorden. Zulk eene lichtschepping heet in de Schrift „de heerlijkheid Gods", bij de oude Wijzen „Sjechiena". Opmerkelijk is het, dat SAADJA's uitspraak: dat zuiver gesproken enkel *het bloote Zijn* als eenige bepaling omtrent God te geven is, ook gevonden wordt bij GABIROL, MAIMONIDES en AARON BEN ELIA. Duidelijk laat zich hier de invloed der *Moetazilieten* merken (zie blz. 5).

De kategorie der *hoedanigheid* (ποιόν) het gebied der *accidentiën* omvattende, is evenmin op God van toepassing, dewijl Hij de Schepper der accidentiën is [15]). Wordt dus van

God gezegd dat Hij het een of ander *liefheeft* of *haat*, dan beteekent dit eenvoudig dat *wij*, zijne schepselen, eene zaak moeten liefhebben of haten. Immers wat de zinnelijk waarneembare kategorieën: toorn of welgevallen, liefde of haat betreft — het is bekend dat zij slechts dáár kunnen voorkomen, waar *hoop* of *vrees* woont. Dewijl nu de Schepper op niets van het geschapene te hopen, maar ook voor niets te vreezen heeft, zijn genoemde bepalingen op Hem niet van toepassing.

In de kategorie der *verhouding* (πρός τι) kan God niet geplaatst worden. Als de Eeuwige, die vóór al het geschapene bestond, kan Hij met niets in betrekking staan. Heet God in de Schrift „*Koning*", en de menschen of engelen zijne „*dienstknechten*", dan is dit op te vatten als een eeretitel, Hem door de menschen gegeven, om zijne almacht en hunne afhankelijkheid uit te drukken.

Wat de kategorie der *ruimte* betreft (ποῦ), zoo kan bij God van ruimte vooreerst hierom geen sprake zijn, omdat God de *Schepper* der ruimte is, en deze dus vóór de schepping niet bestond; ten tweede kan Hij dus ook na de schepping niet in de ruimte zijn, want Hij is *onveranderlijk;* ten derde is al wat ruimte inneemt een lichaam.

De kategorie van den *tijd* (ποτέ) is evenmin op God van toepassing, want Hij heeft den tijd geschapen en omdat Hij onveranderlijk is, kan Hij na eenmaal vóór den tijd te zijn geweest, niet *in* den tijd komen. Bovendien wijst de tijd alleen den duur van *lichamelijke* dingen aan. Het onlichamelijke is boven tijd en duur verheven.

Ook in de kategorie van het *bezit* (ἔχειν) kan God eigenlijk niet geplaatst worden, dewijl *alles* in zijn bezit is, en men dus niet zeggen kan, dat Hij het eene heeft en het andere mist. Wordt van Israël gesproken als van Gods *uitverkoren* volk, dan is dit slechts een eeretitel van Israël. Noemt men Hem den God Abrahams, Izaäks en Jakobs, dan bedoelt men enkel de uitnemendheid der aartsvaders in het licht te stellen, want Hij is de God *van allen* [16]).

Ten opzichte van de kategorie van den *toestand* (κεῖσθαι) valt op te merken, dat God, als *onlichamelijk*, zich in geen

der toestanden als *zitten*, *staan*, enz. bevinden kan. Het „zitten" van God beteekent: het voortdurend bestaan, het „opstaan": te hulp komen; terwijl het „zich bij iemand plaatsen" of „weggaan van iemand" niet van God maar van de *Sjechiena* gezegd wordt.

Van een „*werken*" (ποιεῖν) in den gewonen zin des woords kan bij God geen sprake zijn. Het bewerken van een object onderstelt eene *beweging* bij het subject. Zulk eene beweging bestaat niet bij God, daar zijn *wil* genoeg is om iets voort te brengen. Bovendien is voor elke physische werking *materie* noodig, en eene *plaats* waar, en een *tijd* waarin gewerkt wordt. Boven dit alles is God verheven. Waar in de Schrift gesproken wordt van „werken" of „rusten", daar hebben wij te denken aan het „willen" of „niet langer willen" van God.

Van *lijden* (πάσχειν) kan ten slotte bij God geen sprake zijn. Zelfs van een „*zien*" — waaronder iets passiefs verstaan moet worden, voorzoover de voorwerpen een indruk maken op ons oog — kan ten opzichte van God niet gesproken worden.

Alvorens de tweede afdeeling van zijn boek door een met gloed geschreven epiloog te besluiten, stelt SAADJA nog eenmaal *drie* vragen, die eigenlijk reeds bij de behandeling der kategorieën waren beantwoord. Zulke herhalingen komen telkens bij hem voor. Het schijnt dat hij zelf het ongenoegzame van zijn betoog heeft gevoeld, en daarom onder een anderen vorm nog eens duidelijker — naar zijne meening althans — de gestelde quaestiën wil oplossen.

Vooreerst vraagt hij: als God met onze zintuigen niet is waar te nemen, welken waarborg bezitten wij dan voor zijn bestaan? Denzelfden — antwoordt hij — dien wij hebben voor de uitnemendheid der waarheid en het schandelijke van de leugen, voor het feit dat twee tegenstellingen, als „zijn" en „niet-zijn", onvereenigbaar zijn. Niet door zinnelijke waarneming, maar door ons *verstand* zijn wij er van overtuigd. *Ten tweede:* hoe kunnen wij ons eene voorstelling maken van Gods overalomtegenwoordigheid, terwijl de kategorie der ruimte op Hem niet toe te passen is? Indien de ruimte — zoo oordeelt hij — aan Gods wezen eenige beperking stelde, dan zou Hij haar nooit geschapen hebben [17]).

Het is hiermede als met het geluid, dat door muren, en het licht, dat door glas heendringt. *Ten derde:* hoe kan God de toekomst weten? Alle menschelijke kennis heeft zinnelijke waarneming ten grondslag, en daarom is het toekomstige geen voorwerp van kennis voor den mensch; maar daar Gods weten niet afhankelijk is van uitwendige oorzaken, maar zijn weten ident is met zijn wezen, is het verledene zoowel als de toekomst voor Hem gelijk.

God bevestige u in hetgeen wij hier behandeld hebben — zoo besluit SAADJA zijne verhandeling over de אחדות — denk daarover na in uwe ziel en overweeg het in uwe gedachten, vel niet lichtzinnig een oordeel, maar oordeel volgens de voorafgegane grondstellingen, en beschouw de woorden als in overdrachtelijken zin gebezigd, gelijk wij hier aangetoond hebben[18]).

Bestrijding van afwijkende leerbegrippen. In het wezen Gods had SAADJA drie eigenschappen aangenomen: hij noemde God den *Levende*, den *Almachtige* en den *Wijze* (zie blz. 63). Zijne tegenstanders — zoo oordeelt hij — konden uit het feit, dat hij *drie* hoofdeigenschappen in één wezen aanneemt, wellicht het gevolg trekken, dat hij het eens was met de belijders der *Triniteit.* Om dit verwijt te ontgaan moest hij de leer der Drieëenheid behandelen, en aantoonen dat tusschen zijne stelling en genoemde leer geene verwantschap bestond. Vooraf stelt hij echter nog de onhoudbaarheid van het *dualisme* in het licht. Na de drie bewijzen, die hij voor de eenheid Gods gegeven heeft (zie blz. 63), zal hij nog andere argumenten tegen de dualisten aanvoeren. De verdeeling aller dingen volgens *twee* grondbeginselen (dat der *nuttigheid* en der *schadelijkheid*) acht hij louter willekeurig. Met evenveel recht had men de dingen kunnen indeelen naar de *vijf* zintuigen, of naar de *zeven* kleuren enz. Hierop laat hij drie bewijzen volgen voor het bestaan van éénen God. 1⁰. Waren er *twee* Scheppers, dan zou men o. a. moeten aannemen, dat de een slechts met behulp van den ander de dingen geschapen heeft, en in dat geval zijn zij beiden *niet almachtig;*

of dat de een den ander in het werk verhinderen kan, en dan zijn zij beiden *onvrij;* zijn zij daarentegen beiden vrij, dan konden zij elkander licht tegenwerken. 2º. Kan de een voor den ander iets verbergen, dan zijn beiden *niet alwetend;* kunnen zij het niet, dan zijn zij weder *niet almachtig.* 3º. Zijn beiden verbonden, dan zijn zij één; zijn zij daarentegen gescheiden, dan moet er tusschen hen een *middenterm* (דבר שלישי) bestaan. Een beroep op het licht en de duisternis gaat daarom niet op, omdat de duisternis geene tegenstelling, maar de negatie van het licht is. Bestaat er in het wezen van twee oersubstantiën eene tegenstelling, dan kan men niet langer van *twee*, maar moet men van *drie* substantiën spreken.

Na dit punt behandeld te hebben moet ik nog opmerken dat de Christenen in dit punt hebben gedwaald, daar zij in Hem, nog iets, dat van Hem verschilde, aannamen, wat hen er toe bracht Hem in *drie deelen* te deelen[19]) — zoo begint SAADJA zijne wederlegging der Triniteitsleer. Bij zijne polemiek heeft hij niet de Christenmassa op het oog, die zich — naar zijne gedachte — een lichamelijken God voorstelt, maar de *wijsgeeren* onder de Christenen, die door eene z. i. verkeerde opvatting der attributen tot het begrip eener Drieëenheid gekomen zijn. Hij brengt eerst in herinnering, hoe reeds vroeger is aangetoond, dat de gegevene bepalingen omtrent God in den grond slechts één attribuut uitmaken, wat door de armoede der taal niet met één enkel woord is uit te drukken. Daarna tracht hij te bewijzen, dat ook de Christen-denkers zich God toch maar enkel *lichamelijk* voorstellen, hoewel zij het tegendeel beweren. Immers zijn zij tot het begrip der Drieëenheid gekomen door de attributen van het *wezen*, het *leven* en het *weten* te hypostaseeren. Doet men dit dan beschouwt men het leven zoowel als het weten als staande *naast* het wezen of als eene onderscheiding *in* het wezen van God. Bij den mensch is die onderscheiding mogelijk. Zien wij den mensch nu eens levend, dan dood, dan moet er noodwendig in hem iets zijn, waardoor hij leeft, en bij gemis waarvan hij sterft. Dat „iets" nu staat *buiten* den mensch, daar in het tegenovergestelde geval de mensch

per se een *levende* zou zijn, m. a. w. het leven hebben zou in en door zich zelven, hetgeen de ervaring weêrspreekt. God alleen heeft het leven in zich zelven. Het attribuut des levens is onafscheidelijk van zijn wezen, en de afwijking van deze beschouwing is de gronddwaling der Christenen. Bovendien zijn zij, volgens SAADJA, ook nog onvolledig in hunne beschouwingen. Om nu eenmaal tot eene *Drie*ëenheid te komen hypostaseerden zij de attributen van het wezen, het leven en het weten. Hierbij hebben zij het attribuut der almacht vergeten. Ook hadden zij de attributen van het hooren en het zien er bij kunnen optellen, en konden dus, als zij wilden, van eene *meer-dan-drievuldigheid* spreken.

SAADJA blijkt ongenoegzaam ingelicht te zijn geweest ten opzichte van dit deel der Christelijke theologie. Misschien zweefde hem de voorstelling van AUGUSTINUS [20]) voor den geest, maar hij vergat dan, dat deze slechts eene verklarende analogie geven wilde, om het mysterium trinitatis voor de rede bevattelijk te maken. Merkwaardig is het echter dat bij de latere arabische geleerden, en met name bij SJAHRASTÂNI, dezelfde beschouwingen omtrent de Triniteitsleer der Christenen voorkomen, zoodat SAADJA slechts de algemeen gangbare beschouwing schijnt weêrgegeven te hebben. Volgens SJAHRASTÂNI leerden de Christenen, dat de substantie des Scheppers *één* is, wat het *wezen* betreft, maar *drie* ten opzichte der *personen*, „en onder personen verstaan zij de attributen van het zijn, het leven en het weten: den Vader, den Zoon en den Heiligen Geest. Slechts het weten heeft een lichaam als een pantser aangetrokken, de overige personen niet" [21]).

Ook waar de Christenen zich op Schriftuurplaatsen beroepen, hebben zij onrecht, volgens SAADJA's opvatting, en verraden zij slechts hunne onkunde in het hebreeuwsch. Uitspraken als: „de Geest Gods heeft mij gemaakt, en de adem des Almachtigen heeft mij levend gemaakt", en: „door het woord des Heeren zijn de hemelen gemaakt", bedoelen alleen, dat door het bevel, de uitspraak of den wil Gods alle dingen geschapen zijn, niet dat aan den Geest (רוח) of aan den Logos (דבר) de schepping moet worden toegeschreven.

Voor ons — zegt hij — zijn deze en dergelijke plaatsen *overdrachtelijke* uitdrukkingen en uitbreidingen, waardoor de taal uitgebreid wordt[22]). Beroept men zich op het woord: „laat ons menschen maken", dan toont men ook daardoor wederom het hebreeuwsch niet te verstaan. Al wat *voornaam* is, spreekt in het *meervoud;* zoo o. a. Balak: „misschien is het mogelijk, dat *wij* het volk zullen slaan." Ook in Gen. 18 is evenmin een bewijs voor de Drieëenheid te vinden, want uit vers 22 blijkt, dat de „drie mannen" *niet* ident zijn met God. In de zending der drie mannen (vers 3) zag Abraham de heerlijkheid Gods, en toen die mannen *heengegaan* waren naar Sodom „bleef Abraham *nog* staande *voor het aangezicht des Heeren*".

Saadja eindigt zijne bestrijding der Drieëenheid met eene schets van de verschillende opvattingen omtrent den persoon van Christus. Met welke korte trekken hij elk der partijen ook teekent — in dit stuk althans toont hij op de hoogte te zijn van de geestelijke stroomingen zijns tijds. Deze mannen — zoo begint hij zijne uiteenzetting der Trinitariërs — worden verdeeld in *vier* partijen; drie zijn van ouderen, de vierde is van jongeren datum[23]). De *eerste* neemt aan, dat het lichaam en de geest van hunnen Messias van den Schepper afkomstig zijn; de *tweede*, dat zijn lichaam geschapen is, zijn geest echter van den Schepper komt; de *derde*, dat zijn geest en lichaam geschapen zijn en een andere geest, die van den Schepper, in hem is; de *vierde* eindelijk neemt aan, dat hij alleen den profeten gelijk is, en zij verstaan onder den naam „Zoon", waaronder hij bij hen bekend is, wat wij verstaan onder de uitdrukking: „mijn zoon, mijn eerstgeborene, is Israël", nl. eene verhooging en verheerlijking, zooals Abraham door de geloofsgenooten buiten ons (waarmede Saadja de Arabieren bedoelt) „de vriend van God" genoemd wordt[24]).

Naar Saadja's beschrijving doet de eerste partij denken aan het *modalistisch Monarchianisme.* De modalistische Monarchianen namen aan, dat God zich in den persoon van Christus had uitgebreid. Sabellius sprak van een πλατύνεσθαι der μονάς, of om met Saadja te spreken: een deel van God

is lichaam en geest geworden. De tweede partij herinnert aan het *Apollinarisme;* want volgens Apollinaris had de νοῦς θεῖος bij Christus de plaats van den menschelijken geest ingenomen, wat Saadja uitdrukte: de geest is van den Schepper, maar het lichaam is geschapen. Ook kan het *Arianisme* er mede bedoeld zijn. Saadja's beknopte aanwijzing laat het een zoowel als het ander toe. Met de derde partij wordt het *dynamische Monarchianisme* aangeduid. Paulus van Samosata had tegenover Sabellius geleerd, dat niet de *geheele* substantie van het goddelijke wezen in Christus was neêrgedaald, maar dat enkel de goddelijke *kracht* in Christus was geopenbaard; wat Saadja weêrgeeft op deze wijze: lichaam en geest zijn geschapen, maar nog een *andere* geest, die *uit God* is, woont in den Messias. Wat de vierde partij aangaat, zoo zou men geneigd zijn aan het *Ebionitisme* te denken, indien Saadja haar niet had aangeduid als van *jongeren* datum. Misschien dacht hij aan het *Adoptianisme*, de leer van Felix van Urgella († 816).

Saadja's *voornaamste* grief is tegen het belichamen van God, dat z. i. noodwendig plaats heeft bij eene vleeschwording des Woords; maar daarna ook tegen de opvatting, alsof met Christus' geboorte de *messiaansche tijd* ware aangebroken. In zijne achtste afdeeling, over de laatste verlossing (גאולה אחרונה), bespreekt en wederlegt hij de ,,dwalingen'' der Christenen omtrent dit punt. Behalve deze hoofdgrieven verwijt hij nog speciaal aan de *eerste* partij haar *pantheïsme*, daar zij het geschapene: den persoon van Christus, ident acht met den Schepper. De *derde* partij, die acht, dat door het neêrdalen van Gods geest in het geschapene, dit laatste *goddelijk* wordt, moet dan ook den Sinaï, het braambosch en den tabernakel als *goden* erkennen, want ook daarin daalde de goddelijke majesteit.

III. *De Schepping.* Met het probleem der schepping vangt het boek *Emoenooth* aan. Het resultaat van Saadja's betoog laat zich in drie stellingen saâmvatten: *de wereld heeft een begin gehad; zij is door God geschapen; zij is uit niets*

geschapen. Vier bewijzen worden aangevoerd voor het feit, dat de wereld een begin gehad heeft in den tijd.

Vooreerst wil hij gelet hebben op de *eindigheid* en de *beperktheid* van hemel en aarde. De aarde is in het middelpunt van het heelal, en de hemel omringt de aarde als een cirkel. Zijn beide nu eindig en begrensd, dan moeten de krachten die in hen wonen ook eindig en begrensd zijn, m. a. w. die krachten moeten vroeg of laat ophouden en daarmede tevens de uit haar saâmgestelde lichamen. Hebben deze lichamen een *einde*, dan moeten zij ook een *begin* gehad hebben [25]).

Saadja volgt hier de redeneering van Aristoteles, volgens wien elk lichaam, dat eene bepaalde ruimte inneemt, begrensd en daarom eindig is. Daarom is ook de aarde, die het middelpunt vormt van 't heelal, eindig. Er zouden echter nog meer werelden kunnen zijn, en nog andere hemelen; maar dit is volgens Saadja onmogelijk. De vier elementen nemen immers hunne bepaalde plaats in, naar gelang hunner zwaarte. De aarde kan niet *boven* het vuur, of de lucht *onder* het water zijn. Eene andere aardmassa dan de onze, zou door de vuur- en luchtlaag heengebroken zijn, en eene andere watermassa dan de onze, zou door de lucht- en vuurlaag tot op de wateren onzer aarde doorgedrongen zijn. Er is dus maar één hemel en ééne aarde.

Zijn *tweede* bewijs is ontleend aan het *samengesteld zijn* der lichamen; want wat uit deelen saâmgesteld is, moet geschapen zijn, daar het zijn bestaan ontleent aan den onderlingen samenhang dier deelen.

Hoewel in onbeholpen vorm geeft Saadja hier het gewone argument voor de schepping der wereld, zooals dat bij de latere Joodsche wijsgeeren voorkomt. Hij bedoelt er mede, dat de *samenhang* der verschillende deelen niet iets *oorspronkelijks* is, maar iets dat *geworden* is. Het heelal, dat zoo wondervol samenhangt, is dus iets dat geworden of geschapen is.

Het *derde* bewijs rust op het bestaan van *accidentiën*. Alles wat de aarde tot aarde maakt ontkiemt, bloeit en vergaat. Zij zelve staat aan die accidentiën bloot, en is dus geworden.

Ook de hemel is niet vrij van accidentiën, want hij is in gestadige beweging, en een zijner lichten, het maanlicht, is geen oorspronkelijk, maar een geworden (ontleend) licht. Het heelal is dus *geworden*[26]).

Saadja bedoelt, dat het wezen der dingen *constant* is, en dus de veranderingen, die zij ondergaan, niet in het wezen zelf zijn, maar iets *bijkomstigs* te achten zijn. Wat nu niet *buiten* dat bijkomstige bestaan kan, zooals de ervaring leert, moet *zelf* iets accidenteels, iets gewordens, m. a. w. geschapen zijn. Hier wijkt hij in zooverre van Aristoteles af, daar deze bij de hemellichamen geene accidentiën aannam. Volgens Maimonides was vooral bij de *Motaqallimîn* het bestaan van accidentiën het krachtigste bewijs voor de schepping[27]).

Het *vierde* bewijs eindelijk is aan het begrip van den *tijd* ontleend. Men verdeelt den tijd in verleden, heden en toekomst. Ofschoon het heden geen oogenblik duurt, zoo *denken* wij het ons toch als een punt, dat verleden en toekomst verbindt. Wilde men zich, naar welke zijde ook, van dit punt uit voortbewegen, dan wilde men het onmogelijk, want de tijd is voor ons *denken: oneindig*. Toch is het ,,zijn'' tot ons gekomen langs den weg van den tijd. De tijd moet dus in *werkelijkheid* een *begin* gehad hebben, anders had het ,,zijn'' die oneindige baan niet kunnen afleggen.

Saadja wil terstond eene tegenwerping beantwoorden, die door een andersdenkende zou gemaakt kunnen worden. Indien wij ons de *ruimte* kunnen voorstellen als tot in het oneindige *deelbaar*, hoe kan er dan sprake zijn van het afleggen van een weg in de ruimte, of hoe kan dan de tijd gezegd worden een baan afgelegd te hebben? Ongetwijfeld stond hem voor den geest het bewijs van Zeno tegen de realiteit der beweging, op grond van de oneindige deelbaarheid der ruimte. Sommige denkers hebben dan ook kleine *ondeelbare* deeltjes (חלקים atomen) aangenomen, zegt Saadja, om aan dit bezwaar te ontkomen; anderen namen hunne toevlucht tot de theorie van de טפרה, onder welk arabisch woord de sprong verstaan wordt, waarmede een moment van den tijd in het verledene snelt[28]), waardoor dus de oneindige deelen eener ruimte geëlimineerd worden, en nog anderen namen aan, dat de

vele atomen met elkander saâmvallen[29]), m. a. w. een tijd-atoom komt met een ruimteatoom overeen, zoodat die twee oneindigheden samenvallen.

Saadja wederlegt deze tegenwerpingen door de opmerking, dat eene oneindige deelbaarheid niet in de *werkelijkheid*, maar enkel in *gedachte* bestaanbaar is, terwijl zij, die de eeuwigheid der wereld aannemen en daardoor dus eene on-eindige tijdreeks, dit willen opgevat hebben als *werkelijkheid*. Er bestaat hier dus strijd tusschen de *reëele* en de *gedachte* werkelijkheid. De realiteit is, dat de tijd *deelbaar* is, en dus ook *eindig*; eene oneindige deelbaarheid kan slechts in onze *voorstelling* bestaan.

Door deze vier bewijzen meent Saadja voldingend te hebben aangetoond, dat de dingen *eindig* zijn. De wereld is dus niet eeuwig, maar zij heeft een begin gehad, zij is *geworden*. Zijn nu de dingen uit zich zelven geworden, of zijn zij geschapen door iets, dat buiten hen ligt? Het laatste wordt door Saadja aangenomen op de volgende gronden. 1⁰. Elk lichaam, dat uit zich zelf geworden is, moet, nadat het geworden is, en dus in krachtiger conditie is als te voren, die zelfschepping kunnen herhalen. Kan het dit nu niet in *krachtiger* conditie, dan was dit nog minder mogelijk in de *vroegere* conditie. 2⁰. Een ding kan zich zelf niet voortgebracht hebben, daar er geen tijd bestaat, waarin dit had kunnen geschieden. Het kon zich niet voortbrengen *vóórdat* het bestond, want het was toen in den toestand van het niet-zijn. Zich zelf voort te brengen, *nadat* het bestond, was niet meer noodig. Buiten het *tegenwoordige* moment nu, dat te kort is om er iets in te verrichten, kan geen tijdpunt meer aangegeven worden. 3⁰. Neemt men aan dat een ding zich zelf kan voortbrengen, dan moet men ook aannemen, dat het dit ook *niet* had kunnen doen. Een lichaam zou dus in staat zijn, *vóór* zijn bestaan, iets te *doen* (n.l. het *niet-doen* van de daad van het voortbrengen). Is het in staat iets te doen, dan moet het bestaan, en in het gegeven geval zou dus een niet-bestaand lichaam bestaan[30]). Blijkt aldus, dat de dingen zich zelven niet voortgebracht hebben, maar dat zij door een ander geschapen zijn, dan is de vraag of

zij door den Schepper uit *niets* of uit *iets* geschapen zijn? Het laatste is onmogelijk, daar de begrippen: ,,uit iets'' en ,,geschapen zijn'', in dit verband elkander uitsluiten. In het woord ,,iets'' ligt het begrip, dat de oerstof van een ding *eeuwig* is, en daar nu bewezen is, dat de dingen niet eeuwig zijn, moeten zij noodwendig uit niets geschapen zijn. Bovendien zou dat ,,iets'' eeuwig moeten zijn als de Schepper zelf, en zou het zich, als gelijkstaande met den Schepper, nooit aan zijnen wil hebben onderworpen. Neemt men nu toch aan, dat zonder ,,iets'' geen ding worden kan, dan moet dit ,,iets'' toch weder uit een ander ,,iets'' ontstaan zijn, en zoo verkrijgt men een regressus ad infinitum. Blijkt het nu dat het oneindige nooit tot iets (eindigs) worden kan, en dat wij tot *iets* geworden zijn, m. a. w. dat wij bestaan, dan moeten de dingen, die vóór ons bestaan hebben, ook *eindig*, d. i. *geschapen* zijn.

Hiermede acht Saadja het bewijs voor de bovengenoemde drie stellingen geleverd[31]. In zijne polemiek tegen al de verschillende scheppingstheorieën waarmede hij kennis had gemaakt en waarvan hij er een twaalftal opsomt, zullen wij hem niet volgen. Alleen *die* theorieën zijn voor ons doel van gewicht, waarvan de weerlegging ons niet alleen Saadja's wijsgeerig standpunt, maar ook zijne bekendheid met de verschillende wijsgeerige stelsels doet kennen. Als zoodanig komt in aanmerking wat hij noemt de *tweede scheppingstheorie*. Er zijn er — zegt Saadja — die beweren, dat de Schepper uit geestelijke, eeuwige lichamen (גשמים רוחניים) de samengestelde lichamen (גשמים המורכבים) geschapen heeft, omdat geen ding uit niets ontstaan kan. Zij stellen zich voor, dat Hij de kleine ondeelbare deeltjes uit die eeuwige lichamen tot een rechte lijn vereenigd heeft, vervolgens die lijn in twee gelijke stukken sneed, en deze kruiselings over elkander plaatste, zoodat zij de grieksche letter X vormden, die op de arabische Lam-Elif gelijkt zonder de streep onderaan[32]. Bij het snijpunt sneed de Schepper ze door, en vormde uit het eene deel de bovenste spheer, en uit het andere de kleine spheren. Uit die geestelijke lichamen vormde hij verder een tetraëder en schiep daaruit den vuurkring; daarna

een octaëder en schiep daaruit den aardkring; daarna een dodekaëder en schiep daaruit den luchtkring, en eindelijk een ikosaëder en schiep daaruit alle zeeën[33]).

Het blijkt duidelijk, dat SAADJA, ofschoon zijne voorstelling in enkele opzichten van de platonische afwijkt, de scheppingstheorie gekend heeft, die PLATO in den *Timaeus* gegeven heeft[34]). Eene vertaling van den *Timaeus* uit de eerste helft der tiende eeuw (zie blz. 4) stond SAADJA hierbij zeker ten dienste[35]). Ook AL FARABI (zie blz. 7), SAADJA's tijdgenoot, heeft den *Timaeus* gekend; maar deze kennis van de kosmologische theorieën van PLATO is des te merkwaardiger, daar zij bij de latere arabische en Joodsche wijsgeeren schijnt verloren geraakt te zijn, al maakt ook MAIMONIDES melding van den *Timaeus*[36]).

SAADJA heeft deze theorie — zooals hij zelf opmerkt — reeds weêrlegd door zijn betoog, dat de dingen geschapen, en uit niets geschapen zijn; maar aan het einde zijner weêrlegging acht hij zich nog geroepen op te treden tegenover ,,velen'' *van (ons) volk*, die op grond van Spr. 8 : 22 en Job 18 : 12 de החכמה als een *ongeschapen*, *eeuwig beginsel* aannamen, waarvan God zich als van een *werktuig* zou bediend hebben om de wereld te scheppen. Men heeft geen recht om SAADJA te verwijten, dat hij de Logosleer van PHILO als ident beschouwt met de scheppingstheorie van PLATO (zooals GUTTMANN meent)[37]), daar hij beide met dezelfde argumenten bestrijdt; maar hij stelt beide op gelijke lijn, voorzoover PLATO en PHILO, volgens hem, ieder op zijne wijze, geestelijke, eeuwige lichamen aannemen waaruit het universum ontstaan is. Komt hij in de tweede afdeeling nog eens op de Logosleer terug, dan verklaart hij ook die leer reeds weêrlegd te hebben, toen hij handelde over de הגשמים הרוחניים[38]).

In de *vijfde scheppingstheorie* bestrijdt SAADJA klaarblijkelijk het *Manichaeïsme*, of zooals hij het noemt: de leer der *twee eeuwige Scheppers*[39]). Omdat in alle dingen iets goeds en iets kwaads, iets nuttigs en iets schadelijks wordt aangetroffen, neemt men aan, dat er een *absoluut goed* en een *absoluut kwaad beginsel* is, waaruit alles is ontstaan[40]). Het absoluut

goede is aan vijf zijden onbegrensd: van boven en naar de vier hemelstreken, maar begrensd van onderen, ter plaatse waar het in aanraking komt met het booze beginsel. Evenzoo staat het met dit booze beginsel: ook dit is aan vijf zijden onbegrensd, doch begrensd van boven, ter plaatse waar het 't goede beginsel raakt. Oorspronkelijk waren beide beginselen gescheiden, maar uit hunne vereeniging is de wereld der lichamen onstaan. Sommigen meenen dat het goede, anderen dat het booze de vereeniging heeft gewenscht, die overigens maar tijdelijk is. Het goede zal het booze overwinnen en zijn werk vernietigen.

Saadja beschuldigt de Manichaeërs van *inconsequentie*. Zij willen niets aannemen, dan wat door de *ervaring* wordt bevestigd. Daar wij nu elk ding waarnemen als bestaande uit goed en kwaad, m. a. w. *gemengd:* hoe kunnen zij dan spreken van iets *absoluut* goeds of kwaads? Dit verwijt treft de stelling van het Manichaeïsme, dat het goede beginsel zich niet *geheel* met het kwade vereenigd heeft, maar dat alleen een *deel* zijner volheid: de wereldziel, zich met het booze beginsel heeft vermengd. Ook waar de Manichaeërs zich beroepen op eene goddelijke *openbaring*, daar dwalen zij. Volgens hun eigen beginsel zou een profeet, na de afscheiding van het goede beginsel, niet meer kunnen weten, wat uit dat beginsel is ontstaan; bovendien heeft ook, door zijne vereeniging met het booze, zijne waarachtigheid te zéér geleden, om nog vertrouwen te kunnen wekken, en eindelijk zou een profeet zich kenmerken door teekenen en wonderen tegen den gewonen loop der natuur in, terwijl juist de Manichaeërs steeds alles in het werk stellen om te ontkennen, wat *niet* volgens den loop der natuur is. Dat Saadja met dit argument optreedt tegen de bewering dat Mani, als Parakleet, eene hoogere openbaring zou hebben ontvangen, springt in het oog.

De *achtste scheppingstheorie* verdient onze aandacht om de heftige bestrijding van de kosmologische beschouwingen van Aristoteles, die door Saadja echter onjuist worden voorgesteld. Volgens die beschouwing zou de *hemel* de lichamen geschapen hebben. De hemel wordt dan als eeuwig beschouwd

en niet bestaande uit de vier elementen, maar uit een *vijfde* ding [11]). Om den grooten invloed en het gezag van Aristoteles bestrijdt Saadja hem *persoonlijk*. Is hij bij de andere theorieën gewoon te spreken van de „aanhangers" eener leer, hier spreekt hij bepaald van „dien man" [12]). Wèl had Aristoteles verdiend, dat Saadja zijn gevoelen beter en vollediger had weêrgegeven, en het heeft den schijn, alsof Saadja ter wille zijner polemiek aan de aristotelische leer een anderen vorm heeft gegeven [13]). Nergens heeft Aristoteles eene schepping der sublunarische wereld door de hemellichamen geleerd. De invloed der hemellichamen bepaalde zich, volgens hem, alleen hiertoe, dat zij den eersten stoot gegeven hebben aan de elementen, uit wier beweging het wereldproces is ontstaan. Daarentegen is het begrip omtrent de *eeuwigheid* der hemellichamen, *aristotelisch*, evenals dat omtrent de bizondere stof, waaruit zij gevormd zijn: den *aether*, door lateren als het πέμπτον στοιχεῖον (quinta essentia) aangeduid.

Acht men — zoo oordeelt Saadja — dat er een *vijfde* element bestaan moet, omdat de beweging des hemels cirkelvormig is, terwijl vuur en lucht zich rechtstandig opwaarts, en aarde en water zich naar beneden bewegen, dan is dit enkel iets accidenteels. Het opstijgen van het vuur bijv. duurt slechts tot aan de luchtspheer; is het vuur eenmaal door die spheer heêngedrongen, dan is ook *zijne* beweging cirkelvormig. In plaats dus van zich te beroepen op de cirkelvormige beweging der hemellichamen, voor het bestaan van een vijfde element, ziet Saadja juist in die beweging hunne identiteit met het vuur; want dat de hemellichamen louter vuur zijn, acht hij genoegzaam bewezen door de warmte, die de zon uitstraalt. Tegen de *eeuwigheid* der hemellichamen geeft hij nog vier bewijzen. Hij wijst daartoe *vooreerst* op de *rangorde*, die in de spheren bestaat. Een ding, dat eeuwig is, bijv. eene ster, kan bij eene zelfde grondstof niet nu eens in eene hoogere, dan weder in eene lagere spheer staan; terwijl er toch sterren zijn in de lagere spheren, en de meesten in de buitenste spheren. Ook bij de spheren zelf kan, zoo zij eeuwig zijn, niet van hoogere of lagere gesproken worden.

Saadja bedoelt zeker, dat al wat uit eene zelfde stof bestaat, een *geheel* moet vormen, waarbij van *rangorde* geen sprake kan zijn. Aristoteles had echter, ook bij eene zelfde grondstof, geene gelijke samenstelling der hemellichamen aangenomen. Hoe dichter de aether den luchtkring en de aarde nadert, des te meer neemt hij, volgens hem, in zuiverheid af. *Ten andere* — zegt Saadja — nemen wij de hemellichamen met onze *oogen* waar. Nu is het bekend, dat onze oogen slechts waarnemen datgene, wat uit de *vier* elementen gevormd is, doordat er verband bestaat tusschen de natuur der elementen en de natuur van ons oog. Nu correspondeert een vijfde element *niet* met ons oog, tenzij wij in ons zelf ook iets van dat vijfde element bezitten. Aristoteles nu had wel van een medium gesproken tusschen het waar te nemen voorwerp en onze zintuigen, maar niet beweerd, dat de waarneming van het gezicht geschiedde door *alle vier* de elementen; maar alleen, dat voor het gezicht het licht (of het vuur), voor het gehoor de lucht en voor den reuk de vochtigheid als medium diende. Ook liet hij het licht uit den aether ontstaan. *Ten derde* zijn de spheren voor *af-* en *toeneming* vatbaar. De spheer, waardoor de dag afgemeten wordt, vermeerdert het verledene en vermindert de toekomst met elken dag, die voorbijgaat. Is die spheer voor vermeerdering en vermindering vatbaar, dan is zij eindig en bijgevolg geschapen. Maar ook Aristoteles had er zelf reeds op gewezen, dat hij onder het oneindige *niet* verstond wat werkelijk reeds *voorhanden* is, maar iets *wordends*, dat in een onafgebroken reeks oneindig wordt [44]). *Ten vierde* kan eene *oneindige* kracht in haar wezen geene *verscheidenheid* dulden, en toch zien wij in de bewegingen der hemellichamen eene verscheidenheid, daar die bewegingen tot elkander in verhouding staan als één tot dertig en driehonderdvijfenzestig. Saadja bedoelt hiermede, dat de hemellichamen, uit éénzelfde grondstof bestaande, *één geheel* vormen, en als zoodanig in hunne bewegingen *geene verscheidenheid* mogen toonen.

De laatste theorie, die wij nog vermelden willen is de *negende scheppingstheorie*, of de leer van het *toeval* [45]). In zijne beschrijving dier leer toont Saadja de *atomistische*

kosmologie op het oog te hebben, en voor de middeleeuwsche Joden en Arabieren was EPICURUS de vertegenwoordiger dier theorie. SAADJA wijst er *vooreerst* op, dat iets wat *toevallig* ontstaat, voor iets anders als *natuurlijk* kan gelden, zoodat het eene van nature, en het andere toevallig zóó geworden is. Is nu *alles* door het toeval ontstaan, wat is er dan *van nature* gekomen? Hij bedoelt, dat accidentiën *relatieve* begrippen zijn, waarbij het natuurlijke als vooronderstelling geldt. *Zonder* het natuurlijke kan er dus geen quaestie zijn van iets accidenteels: eene echt aristotelische redeneering. *Ten tweede* acht hij de dingen, die onder het begrip ,,accidentiën'' vallen, *gering* in aantal. Indien nu *alle* dingen onder genoemd begrip vielen, waar bleven dan de *vele?* Hiermede wil SAADJA zeggen: de accidentiën zijn *uitzondering*, het niet-accidenteele is de *regel;* dus kunnen niet *alle* dingen tot de *uitzondering* gerekend worden. *Ten derde* heeft een accidens geen *wortel*, waaruit het voortkomt en geen *bron*, die zijn duur waarborgt, m. a. w. het kan geen stand houden. Waren *alle* dingen slechts accidentiën, wat zou dan stand kunnen houden? Ook dit is een *aristotelisch* argument: er is substantie en accidentie, maar de substantie vormt den *grondslag* (τὸ ὑποκείμενον) voor de accidentie. SAADJA trekt ook nog te velde tegen de zonderlinge bewering van sommigen, dat zon, maan en sterren of niet, of niet veel grooter zijn, dan wij ze *zien;* zij meenen in hunne dwaasheid — zegt hij — dat enkele schitterende atomen naar boven gestegen zijn, en dat de sterren de grootte hebben van een zandkorrel of parel. Deze opmerking bewijst ten overvloede, dat hij met de *atomisten* vooral EPICURUS op het oog had.

Volgens zijne vaste gewoonte wil SAADJA, alvorens het hoofdstuk der schepping te besluiten, nog enkele vragen beantwoorden. Hoe kan toch *iets* uit *niets* ontstaan? Ons *verstand* dwingt ons eenen eeuwigen Schepper aan te nemen, juist omdat wij het ontstaan der dingen niet kunnen begrijpen. Konden wij het *begrijpen* als iets zeer *natuurlijks*, dan behoefden wij geenen eeuwigen Schepper te vooronderstellen. *Begrepen* wij hoe de dingen uit niets geschapen zijn, dan zouden wij het ook begrijpelijk vinden dat wij of een ander

de dingen geschapen hadden. M. a. w. ons *verstand* doet ons tot eene schepping besluiten, maar verder kan ons verstand niet reiken, daar de schepping *buiten* het natuurlijke valt.

Eene andere vraag kan opgeworpen worden, die in verband staat met de quaestie der *ruimte*. Wat was, vóór de wereld geschapen werd, in hare plaats? Zoo kan men vragen, als men zich de ruimte voorstelt als *iets*, waarin de dingen rusten; maar in dat geval zou men weder eene ruimte voor die ruimte moeten zoeken enz. ad infinitum. Volgens SAADJA bestaat het wezen der ruimte in de *aanraking* van twee lichamen; het *punt der aanraking* is het, wat *ruimte* genoemd wordt en elk der beide lichamen is de ruimte voor het andere [46]). Deze definitie is aristotelisch, evenals wat SAADJA er bij opmerkt: in de cirkelvormige beweging der wereld is het eene deel altijd de ruimte voor het andere. ARISTOTELES had gezegd, dat de beweging der wereld om hare as geene ruimte behoeft *buiten* de wereld, want die beweging is eene gedurige plaatsverandering der enkele deelen, en dan is ieder deel de ruimte voor het andere [47]). SAADJA besluit dan ook aldus: wanneer er geen aarde of lichamen meer zijn, kan men in geen enkel opzicht meer van ruimte spreken.

Men kan ook nog vragen: hoe kon er *tijd*, vóór de lichamen geschapen waren, van alle Zijn ontbloot, bestaan? Zoo kan alleen iemand vragen, meent SAADJA, die den tijd beschouwt als iets, *waarin* de wereld zich bevindt; maar ,,tijd'' is slechts de *duur der bestaande dingen*, zoowel in, als onder de spheren. Bestonden de dingen niet, dan kon er ook geene quaestie zijn van tijd. Dit argument is *platonisch*. In den *Timaeus* wordt ook aangenomen, dat de tijd *met* de wereld geschapen is [48]).

Nog kan gevraagd worden, of er vóór de schepping der dingen niet reeds eene schepping geweest is? Als het *niet-doen* eener handeling toch ook als eene *daad* moet beschouwd worden, dan is er vóór de daad der schepping toch ook reeds een *doen* van God geweest (n.l. de daad van het niet-scheppen). De daad van het scheppen heeft dus eigenlijk *altijd* bestaan. Deze leer — en SAADJA heeft die der *Motaqallimîn* op het oog — kan gelden voor de menschen. Bij hen kan de *privatie*

eener daad, *ook* een daad zijn: hebben zij niet lief, dan toornen zij bijv.; maar de daad van den Schepper is, dat Hij de lichamen in het aanzijn roept; nu hebben de lichamen *geene* tegenstelling, die God zou kunnen in het leven roepen, als Hij ze *niet* schiep. Roept Hij ze dus niet in het aanzijn, dan bestaat er buiten God *niets*.

Wat is eindelijk het *doel* der schepping? Hierop zijn *drie* antwoorden te geven volgens SAADJA. *Vooreerst* zou men kunnen zeggen, dat God de dingen schiep *zonder doel*[49]). De mensch, die zonder doel werkt, werkt onnut, maar God werkt altijd tot nut, ook zonder doel. *Ten tweede:* God heeft zijne *wijsheid* en zijne *macht* willen openbaren. *Ten derde* bedoelde Hij met de schepping het voordeel der schepselen. Wat het beste antwoord is, wordt door SAADJA niet beslist.

Vraagt men eindelijk, waarom God de wereld niet *eerder* geschapen heeft? dan bedenke men, dat vóór de schepping, van *tijd* geen sprake is, en dus naar „eerder" niet gevraagd kan worden; bovendien is het de aard van elk *vrij* wezen den tijd zijner handeling *naar believen* te kiezen.

IV. *De Voorzienigheid*. In de vierde afdeeling van zijn boek handelt SAADJA over den mensch, dien hij hier noemt: het *einddoel* der schepping[50]), en over de *vrijheid van den wil*. Voor ons doel bepalen wij ons tot de behandeling van het probleem: hoe de *vrijheid* van 's menschen wil bestaanbaar is met Gods *almacht* en *alwetendheid*. Dat de wil *vrij* is, daaraan valt, volgens SAADJA niet te twijfelen. Behalve onze eigene ervaring, de Schrift en de traditie, kan ons verstand ons dienaangaande inlichten. Was de wil *niet* vrij, dan zou men voor elke handeling *twee* handelende personen moeten aannemen, en God zou de ongerechtigheid niet kunnen straffen, want dit stond dan gelijk met het bevel van een mensch, die aan den eenen arbeider bevolen had iets op te bouwen, en aan den anderen iets af te breken. Was *Gods* wil hier dus predomineerend, dan konden de geloovigen voor *hunne* daden niet beloond, en de ongeloovigen niet gestraft worden[51]). Heeft nu Gods wil *geen* deel aan den

zondigen menschelijken wil [52]), hoe kan er dan toch zooveel in de wereld zijn, waarvan God het bestaan *niet* wil? Lijkt het ons ondenkbaar — zegt SAADJA — dat een wijze in het bereik van zijne macht laat bestaan, wat hij *niet* hebben wil, dan is dit wèl van toepassing op een mensch, daar de mensch datgene verwerpt, wat *hem* schadelijk is. Maar God verwerpt de dingen niet met het oog op zich zelven, want zijn wezen kan door geene accidentiën getroffen worden. Hij verwerpt die dingen *om onzentwil*, daar zij voor *ons* schadelijk zijn. Zondigen wij bijv. door ondankbaarheid tegen God, dan maken *wij* ons aan eene dwaasheid schuldig. Het is dus zoo vreemd niet, dat God in deze wereld dingen laat gebeuren, die *ons* verwerpelijk toeschijnen, maar die door God alleen *met het oog op ons* voor verwerpelijk verklaard worden [53]).

Evenmin als tusschen 's menschen *wil* en Gods *almacht*, bestaat er strijd tusschen dien wil en Gods *alwetendheid*. Men kan vragen: als God alles voorzien heeft, dan heeft Hij ook voorzien, dat de mensch zou zondigen, en dus *moet* de mensch wel zondigen, anders ware het weten van God niet volmaakt. SAADJA maakt zich van dit moeilijke vraagstuk gemaklijk af, door de naïeve verklaring, dat men geen bewijs er voor heeft, dat het *weten* van God tevens *oorzaak* van het bestaan der dingen is. Was dit zoo, dan moesten alle dingen van eeuwigheid af bestaan, want het weten Gods is een *eeuwig* weten. De zaak is echter deze — zegt SAADJA — dat God te voren *weet*, wat de mensch *van plan is* te doen. Op de vraag of het dan denkbaar is, dat een mensch, van wien God te voren wist, dat hij op een bepaald moment zou spreken, op dat moment ook zwijgen kan, hebben wij te antwoorden, dat zoo die mensch het besluit nam te zwijgen, wij te besluiten hebben, dat God *wist*, dat hij zwijgen zou.

Uit dezen vicieusen cirkel getreden, wil SAADJA nog twee vragen beantwoorden. De eerste vraag luidt: waarom geeft God den vromen nog *geboden* en *verboden*, daar Hij toch weet, dat zij trouw zullen blijven aan zijnen dienst? *Vooreerst*, opdat de vrome wete, wat God van hem vraagt; *ten tweede*, opdat hij loon moge ontvangen voor zijne deugd;

want was de deugd hem niet *geboden*, dan zou hij ook geen *loon* kunnen ontvangen; *ten derde*, dewijl eene *belooning* voor eene *niet* gebodene goede daad, zoowel als eene bestraffing voor eene niet verbodene slechte daad, een *onrecht* zou zijn; en *ten vierde*, dewijl de inscherping der geboden den ijver en den ernst verhoogt.

De tweede vraag luidt: welke wijsheid is er in gelegen, dat God zijne dienaren zendt tot de ongeloovigen, als Hij toch te voren weet, dat zij in hun ongeloof zullen *blijven?* Zes gronden zal SAADJA aanvoeren om die handelwijs te rechtvaardigen. *Vooreerst* wordt den ongeloovige daardoor elk *voorwendsel* voor zijn blijven in het ongeloof ontnomen. *Ten tweede* zou God, als het alleen op zijn *weten* aankwam, den zondaar ook *dan* bestraffen, als deze zijne gezindheid nog niet door de daad had getoond; maar dan zou de vergelding zich niet naar de *daden* der menschen, maar enkel naar het weten van God richten. *Ten derde* worden daardoor de ongeloovigen, evenals de geloovigen, niet alleen door de zinnelijke waarneming en hun verstand, maar ook door de *profetie* overtuigd. *Ten vierde* hebben zij, die anderen iets kwaads aanraden, ook zelfs wanneer dezen het niet doen, hun iets slechts aangebracht; terwijl zij, die anderen iets goeds aanbevelen, ook wanneer dezen het niet opvolgen, als hunne weldoeners en als wijzen erkend worden. *Ten vijfde*, zoo de aanbeveling van het *goede* dáárom als *dwaasheid* werd aangezien, omdat zij, wien het aangaat, er *geen* acht op slaan, dan moest ook omgekeerd de aanbeveling van het *kwade*, zoo daaraan *geen* gevolg gegeven werd, als *wijsheid* beschouwd worden, en dus het karakter van het goede of booze veranderen, al naarmate de menschen het opvolgden: wat dwaasheid is. *Ten zesde* daar God in dit opzicht geen onderscheid gemaakt heeft tusschen de menschen, wat *verstand*, *kracht* en *begaafdheid* betreft, zoo is het ook passend, dat hij *geen* onderscheid tusschen hen maakt wat het gebod en de zending betreft [54]). Bovendien kan nooit als *doelloos* aangemerkt worden, wat voor de menschen *nuttig* is. Heeft de goddelijke boodschap geen vat op de ongeloovigen, zoo worden toch de geloovigen er door gesterkt. Heden ten dage

zoowel als in de toekomst zal men blijven gewagen van den zondvloed, het lot van Sodom en Gomorrha enz.

Is dus Gods alwetendheid niet in strijd met de wilsvrijheid, hoe staat het daarentegen met *die* gevallen, waarin God zich van de handelingen der menschen bedient? vraagt SAADJA. Hij bedoelt: kan er ook strijd bestaan tusschen die vrijheid en Gods *heiligheid?* Als God bijv. den mensch ten doode heeft opgeschreven om hem te straffen, en Hij bedient zich dan daartoe van een mensch, dien Hij een bewusten *moord* laat begaan, aan wien moet dan die daad toegeschreven worden? Is de moordenaar verantwoordelijk voor een daad, die hij naar het besluit der voorzienigheid volbrengt? Er bestaat onderscheid — zegt SAADJA — tusschen het *besluit* en de *wijze van voltrekking*. Al had God den dood van een mensch besloten, zoo komt toch de moord ten laste van den moordenaar, want God had zijn doel ook op eene *andere* wijze kunnen bereiken, dan door het door den moordenaar begane onrecht. Daarom heet Sanherib of Nebukadnezar: de *tuchtroede* of het *zwaard Gods*. God geeft hun het *vermogen* en de *macht* tot hunne handelingen; maar het gebruik, dat zij van dat vermogen maken, komt op rekening van hunnen *wil*, en daarom zijn zij voor hunne daden ten volle verantwoordelijk.

Uit hetgeen wij van SAADJA's Godsleer gaven — en wij bezigden zooveel mogelijk zijne eigene woorden — blijkt duidelijk, dat wij niet in de eerste plaats met een wijsgeerigen geest, maar met een dilettant op wijsgeerig gebied te doen hebben (zie blz. 59), die bekend is met de heerschende stelsels, philosophische zoowel als religieuse, maar niet altijd het juiste er van gehoord heeft, of ook heeft kunnen hooren. Menig argument van SAADJA verdient nauwelijks dien naam. Het telkens terugkomen op reeds behandelde quaesties moge schijnbaar van groote nauwkeurigheid getuigen, maar is toch inderdaad een bewijs voor gemis van methode. Hier en daar treft ons eene origineele gedachte; maar in zijne geheele leer aangaande God is maar zeer weinig, dat ook thans nog

dienst zou kunnen doen; en zoo er nog een bewijs voor noodig was, dat de semitische geest niet in de eerste plaats eenen wijsgeerigen aanleg heeft, dan zou SAADJA zelf daarvoor het beste bewijs geleverd hebben.

Wij noemden hem een eklekticus bij wien het aristotelische element sterk op den voorgrond treedt. Dit laatste kon moeilijk anders, want al moest men ter wille van het dogma het eene enkele maal bij PLATO zoeken, ARISTOTELES was en bleef voor Arabier en Jood, zoowel als later voor den Christen, *de* wijsgeer bij uitnemendheid, die den vorm van het wijsgeerig denken beheerschte. Kon noch wilde SAADJA zich aan ARISTOTELES' invloed onttrekken, daar deze tegen het door Jood en Arabier verderfelijk geachte pantheïsme een dam scheen op te werpen (zie blz. 42), toch keerde SAADJA zich ook weder met eene niet te miskennen heftigheid tegen dezen wijsgeer, omdat deze onder de Joden van zijn tijd de autoriteit bij uitnemendheid dreigde te worden, en in het aristotelisme niet licht te achten gevaren voor de Joodsche religie schuilden. In menige minder juiste voorstelling van een wijsgeerig stelsel volgde hij eenvoudig de arabische traditie. Men zal hem daarvan niet al te zeer een verwijt mogen maken, als men bedenkt, dat bijv. EPICURUS, en niet DEMOCRITUS voor den vader der atomistische wereldbeschouwing gehouden werd, tot in de dagen van BACO VAN VERULAM toe. Wij willen geenszins vergeten, wat SAADJA zelf in de Inleiding van zijn boek ons herinnert, dat hij een *populair* betoog wilde leveren, zooveel mogelijk vrij van het zware wijsgeerige materiaal; maar daardoor wordt geen enkel van de bezwaren, die wij tegen zijne behandeling inbrachten, opgeheven — bezwaren, die door ieder worden erkend, die over SAADJA gehandeld hebben.

Waarin ligt dan SAADJA's verdienste? Hierin: dat van hem, den Gaon van Sora, het erkende *geestelijke Hoofd* der Joden in zijne dagen, de eerste poging uitging, om het door de wijsbegeerte geschokte Jodendom weder vastheid te geven; en dat niet, door tegen het wijsgeerige denken den banvloek te slingeren in naam der religie, gelijk later de geestelijke voorgangers des volks zouden doen, maar door de argumenten

der wijsbegeerte zelve te gebruiken ten bate der religie. Hij trachtte te bewijzen, dat het *religieuse* denken — in plaats van een brevet van onvermogen te moeten aannemen van het *wijsgeerige* denken — dit laatste integendeel als een hulpmiddel, maar ook alleen als zoodanig, aanvaardt, om tot klaarheid te komen aangaande de hoogste problemen van 's menschen geest: problemen door de wijsbegeerte gesteld, maar die in de feiten der religie alleen hunne oplossing vinden. Het religieuse geloof, de geloofsovertuiging, is — volgens zijne eigene uitdrukking — het denken, dat door het *hart* gegaan is[55]). Zijne taak was niet van de lichtste. Hij kampte tegen ongeloof en bijgeloof, op gevaar af van door den een voor te bekrompen, door den ander voor te radicaal gehouden te worden. Hij is de eerste Joodsche denker geweest, die het dogma der schepping en dat van den vrijen wil, wijsgeerig trachtte te rechtvaardigen — en het gelukte hem niet beter of niet minder (al naar men het opvat) dan den meesten, die na hem dit eveneens hebben beproefd. Het zal altijd eene wanhopige poging blijven: den *deus philosophorum* met den *deus religionis* te willen verzoenen.

De school van Sora, de vraagbaak ook voor de spaansche Joden (zie blz. 21), heeft aan het Westen den eersten stoot gegeven voor het wijsgeerige denken. Nadat de spaansche Joden zich aan het geestelijk gezag van het Oosten hadden onttrokken, begon het voorbeeld van SAADJA na te werken. Al zouden er in het Westen opstaan, die hem verre overtroffen: het is zijne eer, de *eerste* te zijn geweest der Joodsche wijsgeeren in de Middeleeuwen.

---

§ 2.

DE GODSLEER VAN IBN GABIROL.

Eene geheel andere persoonlijkheid dan de eerste wijsgeer uit het Oosten, treedt ons tegen in GABIROL, den eersten wijsgeer uit het Westen. Voor zoover bij de Joodsche denkers sprake kan zijn van systeem (zie blz. 35), vindt men dit bij GABIROL meer dan bij een der anderen. Zijne voorliefde voor de mystiek van PLOTINUS en de neoplatonische school verbaast ons niet in den wijsgeer, die tevens *dichter* was; maar geeft tevens de verklaring voor het feit, dat hij geïsoleerd staat in den kring der Joodsche wijsgeeren en door zijne geloofsgenooten vrij wel geïgnoreerd wordt. De grootste grief, die men tegen hem had, was deze: dat hij het Jodendom niet tot voorwerp van zijn onderzoek gemaakt heeft (zie blz. 23); maar wat hij daardoor aan invloed op het religieuse denken zijns volks verloor, komt der wijsbegeerte ten goede.

De *Meqoor Chajiem* bestaat uit vijf boeken. Het *eerste* boek handelt over de stof en den vorm; het *tweede* over de stof als draagster van de wereld der lichamen, die aan de aristotelische kategorieën onderworpen is; het *derde* over het bestaan van betrekkelijk eenvoudige substantiën als tusschenwezens tusschen God en de wereld der lichamen; het *vierde* over het bestaan der zelfde elementen in de geestelijke wereld en over hun wezen, en het *vijfde* over stof en vorm in hunne zuivere algemeenheid.

GABIROL acht het streven naar kennis het hoofddoel van den mensch; en het doel van alle weten: het kennen der *laatste oorzaak.* Daar nu het wezen van het absolute 's menschen geest niet kan bevatten, dewijl het grenzenloos en boven alles verheven is, en daarom niet in verbinding treden kan met

de ziel, die denkt, kan het absolute alleen gekend worden uit de daarvan uitgaande werkingen[1]). Het Zijn is tot de drie volgende beginselen terug te brengen: 1⁰. tot *vorm* en *stof*, als werking; 2⁰. tot de *oersubstantie*, als oorzaak en 3⁰. tot den *Wil*, als middelaar tusschen die beide. De metaphysische studie moet dus beginnen met de kennis van vorm en stof; dan klimt zij op tot de kennis van den wil, en eindelijk komt zij tot het doel van het weten: de kennis van de laatste oorzaak. *Psychologie* moet echter aan de metaphysica voorafgaan; want zij is de voorbereiding tot de kennis van den *oergrond*, waaruit het wezen der ziel zelf is voortgekomen; en door haar eigen wezen te leeren kennen, leert de ziel tevens kennen, wat zij *niet* is, m. a. w. de wereld buiten haar. De kennis nu van al het bestaande is de eerste voorwaarde voor de kennis van vorm en stof, d. i. voor den eersten trap der metaphysica.

Gabirol geeft alzoo als inleiding op zijn systeem, genoemde orde voor wetenschappelijke studie: eerst de kennis der *stoffelijke wereld*, als uitvloeisel der psychologie, en daarna de kennis van het voor 's menschen geest eigenlijk onbevattelijke *absolute*. Staat nu de stoffelijke wereld diametraal tegenover het abstracte absolute, dan kan die kloof slechts aangevuld worden door *tusschenwezens*. Dit is de bedoeling van Gabirol, en in zijne ,,studieorde'' of inleiding ligt dus de sleutel van zijn geheele wijsgeerige stelsel.

Het eigenaardige in Gabirol's Godsleer is de poging om het pantheïstische *Plotinisme* met het Jodendom te verzoenen, door het aannemen van een bewusten almachtigen *Wil*. A priori laat zich het vruchtelooze van die poging vaststellen; maar het denkbeeld op zich zelf, om *emanatie* en *creatie* vereenigd te doen optreden, is een nader onderzoek ten volle waard.

I. De abstractie, waarin God door Gabirol geplaatst wordt, maakt het aannemen van *tusschenwezens* tusschen den Absolute en de zinnelijke wereld, noodzakelijk. Al de bewijzen, die hij voor deze stelling aanvoert, komen hierop neder: dat overal

waar de wezensgelijkheid ophoudt, ook elk onderling verband verdwijnt; want alleen bij gelijkheid van wezen kan er aansluiting bestaan[2]). Tusschen twee ongelijke voorwerpen moeten bemiddelende substantiën bestaan, die zoowel iets van het eene, als iets van het andere voorwerp in zich bevatten. Het *eerste* bewijs voor deze stelling luidt: God staat op de hoogste sport van de ladder van het Zijn, als het alles voortbrengende beginsel; de substantie van de wereld der lichamen is daarentegen de laatste der werkingen; het eerste, als het *hoogste werkende*, moet van het *laatst gewerkte* essentiëel verschillen, anders kon het eerste even goed het laatste zijn[3]). God is de absolute eenheid, de wereld der lichamen de absolute veelheid; God is de edelste en machtigste, gene de grofste en zwakste aller substantiën. De beweging der wereld geschiedt in den tijd, de tijd echter valt *onder* de eeuwigheid; het absolute staat *boven* de eeuwigheid, het is de oneindigheid; bijgevolg staat de eeuwigheid tusschen het absolute en het tijdelijke; de eeuwigheid moet echter toch de maat van iets eeuwigs zijn, en zoo moet er dan een *verbindingslid* zijn tusschen het boven de eeuwigheid werkende absolute en het onder de eeuwigheid, d. i. in den tijd, werkende zinnelijke.

Het *tweede* bewijs ontleent hij aan den *mensch*, den mikrokosmos (העולם הקטן), die een beeld is van den makrokosmos. Gelijk zich in den mikrokosmos de geest (השכל), de eenvoudigste substantie, niet onmiddellijk met het lichaam verbindt, maar alleen door middel van de lagere krachten der ziel, zoo kan ook in den makrokosmos de verhevenste, eenvoudige substantie slechts door bemiddeling van geestelijke substantiën zich aan de substantie der kategorieën aansluiten.

Het *derde* bewijs luidt: alles brengt zijns gelijke voort. De eerste werkmeester kan dus alleen *eenvoudige* substantiën voortbrengen, niet de zinnelijk waarneembare wereld, die totaal van Hem onderscheiden is[4]).

Tusschen den eersten werkmeester en de wereld der lichamen somt GABIROL vijf tusschenwezens op (אמצעיות). 1⁰. De *goddelijke Wil* (החפץ); 2⁰. de algemeene materie en vorm; 3⁰. de Wereldgeest (השכל הכללי); 4⁰. de drie wereldzielen (הנפשות), de vege-

tatieve, animale en denkende ziel, en 5⁰. de natuur (הטבע), de beweegster van de wereld der lichamen.

Is er tusschen het hoogste en het laagste een verbindingslid noodig, waarom, zoo kan gevraagd worden, is er meer dan één noodig? GABIROL antwoordt, dat hij uit de werkingen der geestelijke substantiën, die wij op de wereld der lichamen kunnen waarnemen, tot het bestaan dier substantiën gekomen is. Alle werkingen, van de laagste substantie, de natuur, tot die van de hoogste, den wereldgeest, laten zich saâmvatten onder den gemeenschappelijken naam: *beweging*[5]). Lag nu de oorzaak der beweging in de lichamen zelf, dan zou de beweging bij alle gelijkvormig zijn; maar wij zien dat enkele zich opwaarts en andere zich benedenwaarts bewegen, derhalve moet dus die beweging het gevolg zijn van eene van buiten komende actie, en wel, daar de daad der beweging eene *eenvoudige* is, van eene *eenvoudige substantie*[6]). Voor de in graad verschillende werkingen moeten wij derhalve ook gradueel verschillende, eenvoudige substantiën aannemen.

Voor het aanwezig zijn van *meerdere* geestelijke substantiën kan ook het volgende gelden. De éérste goddelijke *uitstralende kracht* (השפעה) zou nog niet in staat zijn met de grove substantie van de wereld der lichamen in aanraking te komen. De van de Godheid uitgaande straal wordt *zwakker*, naarmate hij zich van de oorspronkelijke bron verwijdert, en zoo brengt elke sterkere emanatie weder eene zwakkere voort. In de zinnelijke wereld bemerkt men eveneens een telkens *dichter* of vaster worden der substantie, naarmate zij zich verwijdert van het leven en subtiliteit gevende beginsel. Deze gradueele verharding van de wereld der lichamen moet in overeenstemming zijn met de gradueele uitvloeiing der geestelijke substantiën, en hare daaruit volgende trapsgewijze verdichting of verharding[7]).

De verschillende soorten van beweging, door de geestelijke substantiën voortgebracht, hebben op de volgende wijze plaats. De *natuur*, als de laagste dier substantiën en met de wereld der lichamen in direkt verband staande, brengt de beweging der aantrekking, verandering en afstooting voort. Daar boven staat de *vegetatieve ziel*, die de beweging der

voortbrenging en van den groei te voorschijn roept. Brengt deze slechts enkele deelen des lichaams in beweging — de boven haar staande *animale ziel* wekt in het geheele lichaam gevoel op en brengt de plaatsverandering voort. De werking dezer laatste ziel heeft echter plaats in de ruimte en in den tijd, terwijl die der boven haar staande ziel: de *denkende ziel* (הנפש המדברת), noch in den tijd, noch in de ruimte plaats grijpt, daar zij de gedachte kweekt. De *geest*, die weder boven deze verheven is, baart de voorstelling der geestelijke vormen. Zoo hult zich elke lagere substantie in het licht van de hoogere, en het Al hult zich in het licht van den eersten Werkmeester (God) [8]).

De *lichamelijke* substantiën kunnen geene beweging voortbrengen in eene andere substantie, daar zij *passief* zijn. Alleen de *geestelijke* substantiën zijn *actief*. Eene substantie, die bewogen wordt en tevens in beweging brengt, zooals de geest, de wereldzielen en de natuur, moet eene dubbele natuur hebben: zij is *lichamelijk-geestelijk* (רוחני גשמי). De substantie der kategorieën is zuiver lichamelijk en dus passief. Bovendien belet hare dichtheid in het binnenste der dingen door te dringen, zooals de geestelijke substantiën, en zij mist ook, daar zij zelf reeds op den laatsten trap staat van het Zijn, een object, dat zij in beweging zou kunnen brengen [9]).

Daar de zinnelijke wereld uit de geestelijke is geëmaneerd, en dus de eerste een getrouw beeld van de tweede is, kunnen de kategorieën (הסוגים) ook op de *geestelijke* wereld toegepast worden. In den breede wordt dit door Gabirol aangetoond, en het zou ons te ver voeren hem in zijn betoog te volgen. De vraag, waarom hij nu juist de genoemde geestelijke substantiën aanneemt, terwijl hij toch, als men eenmaal met tusschenwezens begint, tot in het oneindige had kunnen doorgaan — vindt hare beantwoording in het feit, dat Gabirol, bij de vaststelling van het aantal tusschenwezens, eenvoudig de neoplatonische school volgt.

Hoe kunnen nu echter de *vormen*, die uit zuiver *geestelijke* substantiën emaneeren, door hunne verbinding met de materie van de wereld der lichamen *zichtbaar* worden? Gabirol

antwoordt, dat dit ligt aan den weerstand, dien de dichte materie aan die geestelijke substantiën biedt, zoodat deze laatste in plaats van in de materie door te dringen, aan de oppervlakte zich afzetten en alzoo zichtbaar worden. Eene witte doorschijnende stof, bijv. op een zwart of rood kleed gelegd, zal de kleur van dat kleed aannemen, en op deze wijze tevens zelf zichtbaar worden[10]).

De vraag, hoe het komt, dat de *goddelijke kracht* zóó zwak kan worden, dat zij *lichamelijk* wordt, en dat zij in sommige substantiën zichtbaarder is dan in andere — wordt op deze wijze beantwoord: dit ligt niet aan den *gever*, maar aan den *ontvanger*. Lag het aan den eersten, dan zouden zijne werkingen hem steeds gelijk zijn, m. a. w. zij zouden geestelijk en oneindig zijn; maar de substantiën nemen niet alle in dezelfde mate de instroomende actie op. Enkele hebben in zich een sterk verlangen naar de goddelijke kracht (בהשתוקקות הכחות אליו), en kunnen dichter tot de bron naderen en meer van het goddelijke licht ontvangen; terwijl andere door de dichtheid hunner massa in hunne opwaartsche beweging verhinderd worden en dus in de schaduw terugblijven (והיו השפל בצל) en lichamelijk worden[11]).

In zich zelf blijft de goddelijke kracht onverzwakt, en dit is het geval met al de *geestelijke* substantiën; hare werkingen worden van den kant der *ontvangende* substantiën *eindig*. De eenvoudige substantiën deelen bij de emanatie niet haar eigen wezen mede; het zijn slechts krachten en stralen, die van haar uitgaan, evenals de stralen van de zon. Bij deze zuiver dynamische emanatie verliezen de hoogere wezens niets door het ontstaan der lagere[12]).

Aan het einde van het derde hoofdstuk betoogt hij nog dat de tusschenwezens van *geestelijken* aard moeten zijn. Hij had er reeds op gewezen, dat eene substantie, die *actief* is, en andere tot beweging dwingt, *geestelijk* moet zijn; daar nu bovendien de beweging eene *enkelvoudige* daad is, moeten de substantiën, die enkelvoudige daden in het leven roepen, ook eenvoudige, geestelijke substantiën zijn.

Merkwaardig is het, dat Gabirol het aannemen van geestelijke substantiën als iets eigendommelijks van *zijn* systeem

wil aangemerkt zien. Het derde hoofdstuk eindigt in den latijnschen text met deze woorden van den discipulus: Jam manifestasti mihi in hoc tractatu tertio esse substantiarum intelligibilium, *quod nullus praeter te potuit revelare*, et consecutus sum scientiam illarum, quam nemo acquisivit, secundum posse meum et initium speculandi in hoc capitulo. Reeds vroeger, handelende over de *causa actionis et passionis* (zie blz. 94), had de leerling betuigd: non vidi hanc sententiam apud aliquem sapientium: wèl een bewijs, dat GABIROL zijne voorstelling als origineel wilde beschouwd zien.

II. Nadat het bestaan van geestelijke substantiën is aangetoond, wil GABIROL bewijzen, dat ook in de hoogere spheren *materie* en *vorm* de twee momenten zijn waaruit het Zijn is saâmgesteld. Het geheele vierde hoofdstuk nu is een bewijs voor de stelling: *dat de geestelijke substantiën bestaan uit materie en vorm*. Van deze stelling wordt door de Scholastici het auteurschap steeds aan GABIROL toegekend; zoo spreekt o. a. THOMAS AQUINAS: Quidam dicunt quod anima et omnino omnia substantia praeter Deum est composita ex materia et forma. Cujusquidem positionis primus auctor invenitur Avicebron, auctor libri fontis vitae [13]).

Dat het met de geestelijke substantiën in dit opzicht gesteld is als met de lichamelijke, tracht hij door tal van bewijzen te staven, ofschoon het noodwendig volgen moet uit de door hem reeds meer dan eenmaal gemaakte opmerking, dat de verhouding in de beide werelden dezelfde moet zijn, daar de eene uit de andere geëmaneerd is [14]).

Dat de geestelijke substantiën niet bloot *materie* kunnen zijn, bewijst hij hieruit, dat zij onder elkander verschillen, en het beginsel, dat de verscheidenheid te weeg brengt, is de *vorm*. Zij kunnen ook niet bloot *vorm* zijn, want de vorm behoeft de materie als substraat, om er zich aan te hechten. Zij moeten dus uit materie èn vorm bestaan. Hadden de geestelijke substantiën enkel vorm of materie, dan was haar beginsel de éénheid, en waren zij dus in niets van het volmaakte onderscheiden. Haar beginsel is dus tweevoudig n.l.

vorm en materie[15]). Nog voert hij aan, dat in de geestelijke zoowel als in de lichamelijke wereld, altijd twee elementen moeten zijn: de eigenschap en de drager van de eigenschap (התאר והמתאר). Het substraat is de materie, en de eigenschap is de vorm.

Bestaan nu beide werelden uit materie en vorm, maar zijn zij nogtans in qualiteit onderscheiden, dan zou men tot het besluit kunnen komen, dat ook de materieën en de vormen in qualiteit van elkander verschillen. Hierop antwoordt Gabirol, dat er in den grond slechts *ééne*, en wel de *algemeene materie* bestaat; want de z.g. materie der zinnelijke wereld is in werkelijkheid slechts vorm. Zijn betoog is het volgende. In het Zijn kan men drie klassen onderscheiden: het *noodwendige* (d. i. de Schepper, want eene werking zonder oorzaak kan niet bestaan), het *mogelijke* (d. i. het object van de werkzaamheid des Scheppers, het veranderlijke, דבר ודבר, dat het een zoowel als het ander zijn kan, materie of vorm) en het *onmogelijke* (d. i. de privatie van het Zijn). Of duidelijker nog: stel u voor — zoo zegt de meester tot den leerling — de twee grenslijnen van het Zijn; de bovenste is de algemeene materie, die bloot materie en geen vorm is; de onderste is de zinnelijk waarneembare vorm, die bloot vorm en geen materie is. Van hetgeen zich tusschen beide grenslijnen bevindt, wordt het hoogere en fijnere de materie voor het lagere en grovere, en dit laatste dient het eerste als vorm. Daaruit volgt, dat de lichamelijkheid der wereld op zich zelf ook weder een vorm is, die door de inwendige materie wordt gedragen. Deze wordt weder vorm der op haar volgende materie, totdat alles terugkeert tot de alles omvattende eerste materie[16]).

Naast eene algemeene materie bestaat er ook een *algemeene vorm*, die aan de materie haar actueel bestaan geeft. Vertegenwoordigt de vorm de *eenheid*, de materie daarentegen de *veelheid;* want evenals de getaleenheid de veelheid vormt, zoo geeft de vorm het aanzijn aan de materie, en deze laatste is voor verveelvoudiging en deeling vatbaar[17]). Niet de *eenheid* is dus de wortel van alles — zegt Gabirol — want daar alles uit vorm en materie bestaat, en de eerste de

eenheid en de tweede het *tweevoud* vertegenwoordigt, zoo is het *drievoud* de wortel van alles: המשלשת שרש הכל [18]).

De samenstellende elementen der dingen, materie en vorm, spelen in het stelsel van GABIROL eene afwisselende rol; nu eens wordt het eene, dan weder het andere — en altijd ten koste van elkander — het beginsel der *eenheid* of der *veelheid* genoemd. Wat bedoelt hij daarmede? GABIROL denkt zich de hoogere wereld als de wereld der éénheid, en de lagere als die der veelheid. Daar die éénheid zoowel als die veelheid uit dezelfde factoren moet zijn ontstaan (vorm en materie), dient de verbinding dier factoren zoowel de eenheid als de veelheid in het leven te kunnen roepen. Het karakter der algemeene materie en dat van den algemeenen vorm voldoet, volgens hem, aan den gestelden eisch. Geen van beide is het beginsel der *absolute* eenheid. God alleen is de absolute éénheid, die aan geene deelbaarheid onderhevig is, maar de *algemeene vorm*, eene der *werkingen* Gods, kan dus nooit de absolute, ondeelbare eenheid zijn; zij is de *hylische* (אחדות המינית), de deelbare eenheid, de getaleenheid, die — gelijk hij reeds opmerkte — voor verveelvoudiging vatbaar is[19]).

Ook de *algemeene materie*, vóórdat zij zich in den algemeenen vorm heeft gehuld, is in dien toestand nog zonder eenige hoedanigheid, en daarom ook eene éénheid. Door de vereeniging dier beide eenheden ontstaan de eenvoudige substantiën. De *veelheid* der substantiën uit de vereeniging dier beide *éénheden*, verklaart GABIROL uit de verwijdering van de *bron der eenheid* (התרחקה ממקור האחדות) [20]). Dicht bij de bron is de materie krachtig en in staat den menigvuldigen rijkdom der vormen te dragen; daarvan verwijderd is zij daartoe niet meer in staat van wege hare dichtheid. Hetzelfde heeft plaats met den vorm. Op den bovensten trap is hij een helder, zuiver licht, op den ondersten een donker, onzuiver licht. Hij begint zuiver geestelijk, maar wordt van trap tot trap dichter, totdat hij, aan den laatsten trap van het Zijn gekomen, zijne beweging verliest, en dáár ziet men hem dan rusten [21]).

Uit de vereeniging van de algemeene materie en den algemeenen vorm ontstaat geene nieuwe spheer tusschen den

goddelijken *Wil* en den *Wereldgeest*, zooals men misschien vermoeden zou; maar de Wereldgeest is juist de vrucht dier vereeniging, als de *eerste* van de rij der schepselen; en uit hem emaneeren alle vormen en materiën der onder hem staande wereld. Daar nu deze verschillende vormen en materiën in den Wereldgeest slechts één vorm en ééne materie zijn, zoo moet dan de Wereldgeest de *algemeene vorm en materie* heeten. Immers — zoo betoogt GABIROL — omvat het intellect de vormen der dingen, m. a. w. de vormen vereenigen zich met de substantie van het intellect en deze substantie zou men dus de vereeniging dier vormen kunnen noemen. De vorm van den geest is een vorm, die in zijne eenheid de *eenheid van alle vormen* vereenigt [22]. Ook de algemeene *materie* acht GABIROL ident met den Wereldgeest; want de bizondere materie, die bij den vorm van den Wereldgeest past, is volgens hem de *uiterste grens der algemeene materie* [23]. Nog duidelijker drukt hij zich uit, waar hij zegt, dat de Wil op de algemeene materie den algemeenen vorm laat instroomen, en dat uit de verbinding van die beide de Wereldgeest ontstaat [24].

Moeilijk valt het te bepalen, wat vorm en materie, op zich zelf beschouwd, eigenlijk zijn. Materie — zegt GABIROL — is eene geestelijke kracht (כח רוחני), die ook zonder vorm op zich zelf bestaat, en de vorm is een licht, dat op zich zelf bestaande, aan iedere zaak haar karakter of wezen geeft, waardoor zij dan tot eene bepaalde soort behoort [25]. Toch blijft GABIROL in zijne bepalingen vorm en stof steeds beschouwen in hunne betrekking tot elkander. Geheel van elkander *gescheiden* worden zij alleen in God gevonden, of zooals hij het uitdrukt: de vorm bestaat afzonderlijk in het weten des Scheppers, en dan eerst verbindt hij zich met de materie [26]. Beide zijn ideeën in de Godheid; maar de materie emaneert uit de *substantie* (der Godheid) zelve, de vorm uit het attribuut dier substantie: de *Wijsheid* en de *Eenheid* [27], of zooals GABIROL gewoon is het te noemen: den *Wil*.

III. De goddelijke *Wil* speelt in het systeem GABIROL eene

zonderlinge rol. Hij laat zich niet bepalen, maar toch eenigermate beschrijven. Hij is n.l. de goddelijke kracht, die vorm en materie schept en ze samen verbindt; hij doordringt alles van boven tot beneden, zooals de ziel het lichaam doordringt [28]).

Ten bewijze dat er een goddelijke Wil bestaat, voert hij aan, dat er onderscheid is tusschen vorm en materie, als tusschen éénheid en veelheid. Dit voortbrengen nu van iets, en van iets anders, dat er eene *tegenstelling* mede vormt, laat zich slechts verklaren uit het bestaan van eenen voortbrengenden Wil [29]).

De zwakheid van dit argument springt terstond in het oog. Volgens GABIROL laat zich het vele uit het ééne verklaren, doordat het gewerkte steeds zwakker wordt dan de werkende. Het ééne *moet*, volgens het noodwendige emanatie-proces, eenheid en veelvoud tegelijk worden (zie blz. 98). Dat dit eene uiting zou zijn van eenen goddelijken, vrijen Wil, is dus door niets gemotiveerd, en het vermoeden is gewettigd, dat GABIROL's leer van den Wil, eene tegemoetkoming bedoelde te zijn aan het religieuse dogma. Maar GABIROL verstaat ook onder Wil iets anders dan men er gewoonlijk onder verstaat. Hij bedoelt de scheppende kracht van den Absolute, die daarom „wil" genoemd wordt, omdat zij zich op een bepaald moment (in de daad der schepping) vertoonde. Dat de in God wonende, scheppende kracht tot op dat moment rustte, doet haar als „wil" kennen. De scheppingsdaad was dus inzoover eene vrije wilsdaad van God, daar zij op een bepaalden tijd een aanvang nam; maar eenmaal aan het werk gezet zijnde, moest die daad, als een noodwendig proces, volgens vaste regels zich ontwikkelen, met dien verstande, dat het gewerkte zwakker is dan de werkende en de ontvangende niet ontvankelijk voor de volle kracht van den Absolute. De wil is dus de op een bepaalden tijd zich naar buiten openbarende *scheppende*, goddelijke kracht, die in haar verder verloop zich ontwikkelt volgens de wetten der *emanatie*. Buiten zijne betrekking tot de wereld wordt God voorgesteld als het *wetende* en *wijze* Wezen, daar tot op de daad der schepping, vorm en materie in zijn *Weten*

rustten. In zijne betrekking tot de wereld wordt God gedacht als met een bepaalden *Wil* toegerust, daar Hij de tot hiertoe in hem rustende elementen van het Zijn, uit zich wilde laten emaneeren om de wereld te vormen.

IV. De Godheid heeft dus twee zijden: *Weten* en *Willen*, de eerste de *verborgene*, de tweede de *zich naar buiten openbarende* zijde. Uit den *Wil* emaneert de *vorm*, uit de *oersubstantie* daarentegen de *materie*. Dat zij niet *beide* uit den Wil emaneeren, heeft zijnen grond hierin, dat de Wil niets anders is dan de *totaliteit der vormen*, in eene ondeelbare éénheid saâmgevat, en hij dus niets van het wezen der materie bevatten kan. Maar men kan vragen: waarom beide (materie en vorm) dan niet uit God zelf emaneeren, daar zij toch beide ideeën in God zijn? De materie echter, zoolang zij nog niet in den vorm gehuld is, heeft geen werkelijk bestaan. De materie is gelijk aan het *niet-zijn*, de vorm gelijk aan het *Zijn* [30]); en daar nu het bestaan van een ding slechts door den vorm mogelijk wordt, zoo kan ook de materie, afgescheiden van den vorm, niet actueel (בפעל), maar wel potentieel (בכח) gezegd worden te bestaan [31]). Geeft nu de vorm feitelijk het *bestaan*, en treedt het bestaan te voorschijn in het moment der *schepping*, terwijl de scheppingskracht de *Wil* is, dan kan met Gabirol gezegd worden, dat de vorm door den Wil wordt voortgebracht.

De Wil brengt in alle substantiën *beweging*, maar blijft zelf onbewogen. Die beweging heeft men zich te denken als een geweldig voortgedreven worden naar de scheppende bron. Elk wezen wordt aangetrokken door de volkomenheid van het hoogste Wezen, en heeft den drang in zich om één te worden met dat Wezen. Het *verlangen* naar, en de *liefde* tot het geliefde voorwerp, kweekt het verlangen naar aansluiting en vereeniging met het geliefde [32]). Zoo begeert de materie naar den vorm, om uit de smart van het niet-zijn tot het genot van het Zijn te geraken [33]). Zoo vormt de rij der wezens een kring: van het levensbeginsel uitgegaan zijnde, willen alle wezens daarnaar terugkeeren.

Ook in den mensch is de *liefde* het beginsel der beweging, die hem trekt tot den absoluut Eénen. Daardoor komt hij in den toestand der *ecstase.* Meer nog dan door bespiegeling is het door den toestand der ecstase mogelijk, dat een lichtstraal der Godheid in den menschelijken geest valt. Is men eenmaal tot den oorsprong en de bron van het Zijn doorgedrongen, dan ontvangt men het loon van dien arbeid: men ontkomt aan den dood, en hecht zich aan de fontein des levens [34]).

Het stelsel van Gabirol komt saâmgevat op het volgende neder: God is de absolute Eenheid. Vorm en stof zijn ideeën in Hem. Van attributen kan bij God eigenlijk geen sprake zijn, want Wil of Wijsheid is ident met het wezen Gods. Slechts door de uit God geëmaneerde dingen kan de mensch iets van God begrijpen. Daar tusschen God en de wereld geen wezensovereenkomst bestaat, heeft Hij de wereld door tusschenwezens moeten voortbrengen. Het eerste verbindingslid tusschen God en de wereld is de Wil of het scheppende Woord. Het is de op een bepaald tijdstip te voorschijn tredende goddelijke kracht. De schepping is mitsdien eene vrije wilsdaad Gods. In den Wil schuilt de vorm aller dingen. Terwijl de algemeene vorm uit den Wil emaneert, vloeit terzelfder tijd de algemeene materie uit de eerste substantie. Door de verbinding met den vorm wordt de stof actief; vóór deze vereeniging was zij slechts potentieel aanwezig. De hoogere zoowel als de lagere wereld heeft deel aan den algemeenen vorm en de algemeene materie, zoodat het heelal eene eenheid vormt. Het beginsel der veelheid is te zoeken in de verwijdering van de eerste bron, den absoluut Eénen. Uit de vereeniging van den algemeenen vorm en de materie ontstaat als het eerste in de rij der wezens de Wereldgeest. Vorm en stof treden in hem vereenigd op. Uit hem emaneert de Wereldziel, die in den makro- zoowel als in den mikrokosmos onder drie vormen optreedt. Uit haar emaneert de natuur, die de grens vormt tusschen de geestelijke en de zinnelijke wereld. Uit de natuur emaneert de wereld der lichamen. Zelf bewogen door den geest, die boven haar

staat, geeft zij beweging aan de door haar voortgebrachte wereld der lichamen. Het gansche heelal vormt één geheel; het lagere emaneert uit het hoogere, en het eene is het beeld van het andere. Daar de emanatie zuiver dynamisch is, wordt het wezen der substantiën door de emanatie niet minder. In alles is de goddelijke kracht werkzaam. Liefde en verlangen naar de eerste bron, naar de goddelijke volmaaktheid, zijn in alle wezens het beginsel der beweging.

Zóó meende GABIROL de oplossing gegeven te hebben van het probleem, hoe uit het oneindige het eindige, uit het eenvoudige het vele, uit het volmaakte het onvolmaakte is voortgekomen.

Mag men Dr. JOËL gelooven, dan is de *Meqoor Chajiem* niets anders dan een leerboek der neoplatonische wijsbegeerte [35]. Toch rust het oordeel van JOËL — zooals KAUFMANN opmerkt [36] — wat al te veel op den canon: wat GABIROL zegt, moet nu eenmaal in PLOTINUS gevonden worden. Ongetwijfeld is in menig opzicht GABIROL's Godsleer eene reproductie van die van PLOTINUS. Volgens PLOTINUS is het oerwezen zonder *vorm* [37], zonder *wil* [38], zonder νοῦς, zonder ἐνέργεια [39], zelfs kan het ,,*Zijn*'' [40] noch het *leven* [41] er aan toegekend worden. Wij kunnen van dat wezen niet zeggen wat het *is*, alleen wat het *niet* is [42]. Toch wil PLOTINUS beproeven er *iets* positiefs van te zeggen, en daar men van de werkingen besluiten mag tot de oorzaak, noemt hij het: δύναμις πρώτη [43], terwijl zijne standaarduitdrukking voor het oerwezen is: τὸ πρῶτον. Gevoelende dat hij door de bepaling: ,,eerste kracht'', in conflict komt met wat hij vroeger zeide van het praedicaatlooze en niet te beschrijven eerste wezen, wil hij die eerste kracht als ,,zuivere'' kracht opgevat zien; m. a. w. niet als eene *werkzaamheid* van dat wezen. Daar nu elk volmaakt ,,Zijn'' weder een ander ,,Zijn'' tracht voort te brengen, zoo brengt die eerste kracht, met *natuurnoodwendigheid*, het ,,Zijn'' aller dingen voort. Het volmaakte vloeit door zijne volheid over, en dat overvloeiende kweekt weder iets anders [44]. Al is nu dat voortgebrachte zwakker

dan de voortbrengende kracht, dan moet toch het vele, dat voortgebracht wordt, reeds in het eerste *ééne* besloten liggen — iets wat Plotinus ontkent; maar aan dien eisch der logica ontkomt hij niet door eene *dynamische* emanatie aan te nemen. Het eerste — zoo oordeelt hij — blijft in zich zelf onverminderd en onbewogen, en is *niet* in het daarvan afgeleide [45]). Hoe verder men afdaalt langs de keten, die oorzaak en werkingen vereenigt, des te meer *middel-oorzaken* scheiden het gewerkte van de *eerste* oorzaak, en des te meer neemt ook de volkomenheid van het „Zijn" af. Ten slotte gaat zelfs het licht, dat van het oerwezen uitstraalt, in duisternis onder. Geeft nu het eerste *ééne* (τὸ ἕν) aan het daaruit geëmaneerde: energie, leven of geest, dan is daarmede nog niet gezegd — en zoo tracht Plotinus aan het tweede conflict te ontkomen — dat het eerste ééne, *zelf* energie, leven of geest is; het staat eenvoudig *boven* dit alles [46]). In het afgeleide is *niets* van dat ééne. Het oerwezen deelt zich niet mede, het is enkel *kracht*, die van het eerste ééne uitgaat. Om duidelijk te maken, dat het ééne zich *niet* in het vele afdrukt, wijst Plotinus op den (stoffelijken) mensch, die vele gelijksoortige menschen voortbrengt; maar die stoffelijke mensch (ὁ ἄνθρωπος ὁ ἐν τῇ ὕλῃ) stamt af van den ideëelen mensch (ὁ κατὰ τὴν ἰδέαν), en deze laatste drukt zich niet af in de velen; maar die velen zijn in hem, of liever rondom hem [47]). Nu is wèl — altijd volgens Plotinus — bewezen, dat het ééne zich *niet* in het vele afdrukt; maar tevens ook, dat het *vele* reeds in het *ééne* is, wat eigenlijk in strijd is met de bepalingen omtrent het oerwezen. Maar zulke conflicten komen in de Godsleer van Plotinus meer voor. Uit het ééne of eerste emaneert de Νοῦς. Vertegenwoordigt het oerwezen τὸ ἕν, dan moet de Νοῦς, als *onvolkomener* dan het ééne, de *veelheid* vertegenwoordigen [48]). Die veelheid is de wereld der *ideeën*, welk platonisch beginsel door Plotinus met het pythagoreïsche verbonden wordt, waardoor de ideeën gelijk zijn aan de *getallen*. Het getal is het verbindingslid tusschen den Νοῦς en het vele, dat van den Νοῦς uitgaat. Zelfs τὸ ἕν is een *getal*, en zoo is het getal de *wortel* van al het bestaande [49]). Uit den Νοῦς emaneert de *Wereldziel*,

die tot de materie neigt, zoodat de κόσμος νοητός, die in den Νοῦς besloten lag, door de Wereldziel tot κόσμος ὁρατός wordt. In de materie vindt Plotinus het beginsel van het *kwaad*. Ook in den κόσμος νοητός neemt Plotinus eene soort materie aan; maar behalve den naam heeft deze ,,geestelijke'' materie zoo goed als niets gemeen met de gewone materie.

Wij meenden dit overzicht van de Godsleer van Plotinus te moeten geven, dewijl Gabirol haar tot voorbeeld gehad heeft. Toch kan hij zijne Godsleer niet geput hebben uit de *Enneaden* van Plotinus, omdat deze nooit in het arabisch zijn vertaald. De eenige wijsgeer, dien Gabirol met name noemt, is Plato [50]); want om uit אפלטין Plotinus te lezen, gaat om genoemde reden niet aan, terwijl het bovendien iets zeer gewoons is bij arabische en Joodsche schrijvers neoplatonische theorieën aan Plato toe te schrijven. De bron, waaruit Gabirol zijne kennis moet geput hebben, is een bij de middeleeuwsche arabische wijsgeeren wèl bekend pseudo-aristotelisch geschrift, de z.g. *Theologie* van Aristoteles [51]), welk geschrift niets anders is dan eene paraphrase van enkele gedeelten der *Enneaden*. Misschien is de arabische ,,Theologie'' eene vrije bewerking van eenen arbeid van Porphyrius, die in het arabische opschrift als de schrijver genoemd wordt. Deze *Theologia Aristotelis* bevat uittreksels uit de *drie laatste Enneaden* van Plotinus. Uit de omstandigheid, dat Gabirol niet den *geheelen* Plotinus bezat in de *Theologia*, trekt Guttmann, met het oog op de afwijkingen die in Gabirol's systeem voorkomen, enkele merkwaardige conclusiën [52]). Dat bijv. Gabirol in de materie *niet* ziet de bron van het kwaad — wat Kaufmann als eene anti-plotinische opvatting van Gabirol beschouwt [53]) — meent Guttmann te kunnen verklaren uit het feit, dat die quaestie in de *derde* (dus aan Gabirol onbekende) *Enneade* wordt behandeld; en dat de van meet aan strenge *scheiding* van vorm en materie bij Gabirol, tegenover de plotinische beschouwing der materie — als eene verzwakte *uitvloeiing* van het geestelijke — zou gesteld kunnen worden, verwerpt Guttmann eveneens, daar het begrip van zwakker wordende emanatie wel geldt van de z.g. *tweede* materie bij Plotinus, maar de Νοῦς zelf reeds

eene vereeniging van de (eerste) materie en den (eersten) vorm inhoudt.

Is — om met een middeleeuwschen term te spreken — GABIROL dus niet meer dan een *Simia Plotini*? GUTTMANN zal de eerste zijn om die vraag ontkennend te beantwoorden. Juist de genoemde opvatting van *vorm* en *materie* bij GABIROL pleit tegen eene slaafsche navolging van PLOTINUS, of wil men liever, van de *Theologia*, waar op eene enkele plaats van de *materie van het intellect* gesproken wordt. Wordt door PLOTINUS de materie der geestelijke substantiën zóózeer van die der lichamelijke substantiën onderscheiden, dat beide niets dan den naam gemeen hebben (zie blz. 105) — door GABIROL daarentegen wordt de *éénheid* van materie en vorm consequent doorgevoerd op *elk* gebied van het ,,Zijn''. In zooverre hadden de Scholastici dus geen onrecht, als zij ,,Avicebron'' beschouwden als den *eersten*, bij wien die theorie gevonden wordt (zie blz. 96).

Iets geheel eigendommelijks in GABIROL's systeem is de leer van den goddelijken *Wil*. Bij PLOTINUS kan daarvan geen sprake zijn, daar God, volgens hem, uitdrukkelijk ,,zonder wil'' wordt gedacht. In de *latijnsche* vertaling, of liever bewerking der *Theologia*, wordt daarentegen wèl gesproken van eene schepping door den Wil, of sterker nog, door het *Verbum Dei*[54]). Door vergelijking echter met den oorspronkelijken, arabischen text, schijnt men hier te doen te hebben met eene omwerking van den latijnschen vertaler, ten einde de *Theologia* dienstbaar te maken aan Christelijk-apologetische doeleinden, zoodat dus het oorspronkelijke van de leer van den Wil in GABIROL's stelsel gehandhaafd blijft. In PLOTINUS' stelsel kan zelfs de vraag niet opkomen naar eene aanleiding voor het absoluut transcendente om zich mede te deelen. Dat GABIROL, voor wien God evenzeer de transcendente bij uitnemendheid is, die vraag stelt, en daardoor komt tot het aannemen van den goddelijken Wil, bewijst, dat bij hem *religieuse* behoefte zich deed gelden. PLOTINUS ontzegt God alle werkzaamheid, en noemt Hem zelfs ongaarne ,,oorzaak''. GABIROL noemt Hem den eersten Werkende en Schepper, en laat Hem in de schepping handelend optreden. Eene andere

vraag is het, of ook Gabirol, in verband met zijn stelsel, wel van Wil of Schepper spreken kan. „Wil" is bij hem de emaneerende kracht, die op een *gegeven moment* naar buiten treedt (zie blz. 100), en de z.g. *creatie* bij Gabirol is in werkelijkheid van *emanatie* niet te onderscheiden. Niettegenstaande het aannemen van eenen goddelijken Wil, blijft ook het stelsel van Gabirol pantheïstisch. Maar de strijd, dien wij in Gabirol's stelsel zien, het zwevende en op menig punt onlogische, dat ons belet van zijn systeem als van een machtig geheel te spreken, en hem van den kant van Abraham ibn Daoed den naam van „zwak wijsgeer" bezorgd heeft, mag nogtans niet op rekening gesteld worden van zekere onbeholpenheid in het wijsgeerig denken zonder meer, maar moet veeleer geschat worden als eene op zich zelf te waardeeren poging, om naast de *transcendentie* ook de *immaneatie* van God tot haar recht te doen komen. Is hij in zijn ijver, om God als begin en einddoel aller dingen voor te stellen, zijn doel voorbijgestreefd — het was schier niet anders mogelijk, waar hij als wijsgeer en dichter tevens, zich van het Aristotelisme afkeerde, en zich tot de mystiek van de neoplatonische school voelde aangetrokken. Nu is het iets eigenaardigs in de Neoplatonici, dat zij evenals de Aristotelici, alles in het werk stellen om God voor te stellen als *onbewegelijk*, *afgescheiden* van de wereld (zie blz. 45), terwijl toch het Neoplatonisme, bij consequente toepassing, voert tot *akosmistisch pantheïsme*. Dat het Joodsche dogma bij uitnemendheid, dat der *transcendentie*, ook met den besten wil in Gabirol's stelsel niet tot zijn recht kon komen, is mede eene der hoofdoorzaken, waarom hij door zijne geloofsgenooten met stilzwijgen is voorbijgegaan.

Heeft Saadja het *recht* erkend van het wijsgeerig denken, maar niettemin het *voorrecht* der theologie gehandhaafd — bij Gabirol merken wij het omgekeerde op. Juist daardoor hebben zijne geloofsgenooten zich van zijn wijsgeerig systeem afgekeerd. Gaf hij zoodoende *niets voor het Jodendom*, zooals het heette, het werd daarentegen de oorzaak, dat de *Christelijke* Scholastici bewust of onbewust zijnen invloed hebben ondergaan.

---

§ 3.

DE GODSLEER VAN JEHOEDA HALLEVIE.

De groote populariteit van het boek *Qoesari* laat zich verklaren zoowel uit den aangenamen vorm, waarin HALLEVIE het gesprek van *Al Chazarî* met den *Rabbi* kleedt, als uit het ontbreken van wijsgeerige, abstracte beschouwingen. Hij zoekt niet naar het verband tusschen gelooven en weten. Bij hem beweegt zich alles om de spil der *openbaring* en der *traditie*, en daarom moest de Joodsche geest zich even sterk tot zijnen arbeid aangetrokken gevoelen, als hij afgestooten werd door den arbeid van GABIROL. Men zou HALLEVIE's leer aangaande God de *normaal-Joodsche* kunnen noemen — zoo stelt hij haar althans zelf voor — en daarom alleen reeds vraagt zij eene plaats naast de wijsgeerige theorieën der middeleeuwsche Joodsche denkers.

Dat GHAZZÂLI (zie blz. 8) in menig opzicht invloed geoefend heeft op HALLEVIE, heeft KAUFMANN duidelijk aangetoond [1]). Beiden, de arabische zoowel als de Joodsche denker, zijn overtuigd van het onbevredigende der wijsbegeerte. Zij verachten haar niet: zelfs erkent HALLEVIE, dat zij in zekeren zin noodwendig is voor de ziel, die nog niet tot het volle geloof gekomen is; want zulk eene ziel, door de beschouwingen der philosophen tot twijfel gebracht, kan het best door eene soort tegen-philosophie tot helderheid komen [2]). Als *Al Chazarî* het betreurt, dat de traditie alleen hem nog geen vollen vrede schenkt, dan zal de *Rabbi* het niet versmaden langs wijsgeerigen weg hem tot kennis der waarheid te brengen. Toch doen beiden al wat in hun vermogen is, om het tegenstrijdige der verschillende wijsgeerige stelsels, het ongemotiveerde der wijsgeerige praemissen, en het povere resultaat der philosophie in het licht te stellen. Drie stellingen

lokken vooral heftige bestrijding uit zoowel bij GHAZZÂLI als bij HALLEVIE: dat de wereld eeuwig is; dat God geen kennis neemt van onze daden, en dat van belooning of straf hiernamaals geen sprake is.

Voor GHAZZÂLI, in wien de arabische Aristotelici in het Oosten hun laatste woord hadden gesproken, was ten slotte de ecstase het hoogste waartoe de mensch komen kon; maar voor HALLEVIE was het ideaal: naast de rechte *intentie* ook de juiste *praktijk* te bezitten der Joodsche religie. Het geheele plan van zijn boek is daarnaar gericht. *Al Chazarî* hoort in een droom een engel tot hem zeggen: uwe intentie is Gode welgevallig, maar uwe praktijk niet[3]. Opdat nu intentie en praktijk één harmonisch geheel mogen vormen, keert hij zich van den wijsgeer, den Christen en den Mohammedaan af, om van den *Rabbi* te vernemen de Gode welgevallige (d. i. de Joodsche) praktijk. De *Rabbi* zet hem de Joodsche leer en het geheim van den cultus uiteen, en uit den mond van den *Rabbi* vernemen wij wat HALLEVIE aangaande God leert. Evenals SAADJA's Godsleer laat zich die van HALLEVIE in rubrieken verdeelen. De Schepping, de Attributen en de Namen van God zijn de quaestiën, die wij te behandelen hebben, waarbij nog als onderdeel der Voorzienigheid het probleem van den vrijen Wil komt.

I. *Schepping.* Ofschoon het voor HALLEVIE vaststaat, dat de wereld geschapen is, zoo erkent hij toch, dat de quaestie omtrent het *geschapen* zijn (חדוש) of omtrent de *eeuwigheid* (קדמות) der wereld of der materie, zeer duister is[4]. De argumenten voor het eene wegen tegen die voor het andere op. Voor de schepping pleit de traditie van Adam en Noach tot Mozes; die betrouwbaarder is dan de speculatie. Dat ARISTOTELES er toe gekomen is eene *eeuwige* materie aan te nemen, is te wijten aan de omstandigheid, dat toen hij over dit probleem zijne gedachten liet gaan, hij geene traditie bezat, die hem behoorlijk kon voorlichten, anders zou hij, niettegenstaande de bezwaren waardoor het geschapen zijn der wereld gedrukt wordt, toch eene schepping aangenomen

hebben[5]). De wijsheid, die de philosophen in het geschapene zien, schrijven zij aan de „natuur" toe. Zij noemen haar de kracht, die begin en oorzaak van iets is, en waarin iets rust of zich beweegt. Aan die kracht kennen zij wijsheid, macht en rede toe. Nu valt het wel niet te ontkennen, dat de elementen als zon, maan en sterren, door warmte en koude, vochtigheid of droogte, invloed uitoefenen; maar men mag hun daarom nog geen *rede* toekennen, want zij hebben enkel eene dienende (ondergeschikte) werkzaamheid[6]). Vormen, afmeten, voortbrengen, i. e. w. alles, waarbij een *bewust* handelen optreedt (חכמה מכוונה), moet den Alwijze en Almachtige toegeschreven worden. Wil men nu toch de kracht, die de materie door warmte of koude in evenwicht houdt, *natuur* noemen, zoo kan dit zonder schade gebeuren — zegt HALLEVIE — mits men haar maar geen *rede* toekent. Ook het kind wordt door zijne ouders niet *geschapen:* deze zijn slechts werktuigen van de *materie*, die van den Schepper haren *vorm* ontvangt. Dat er zich nu in de lagere wereld sporen van goddelijke werkzaamheid vertoonen, voert tot geloof of tot ongeloof: het is er de wortel van[7]). De werkzaamheid Gods n.l. is het geven van vorm aan de materie (ציור החומר), en het hangt van de materie af, hoe zij die goddelijke werkzaamheid aanneemt. Als de voornaamste openbaring dier werkzaamheid komt de mensch in aanmerking; maar in plaats van zich geheel door God te laten leeren en leiden, zoekt hij het vaak in zijne eigene wijsheid. Nu *kan* hij soms wel eens iets goeds te voorschijn brengen en bij toeval wel eens eene juiste gedachte hebben, m. a. w. de philosophen hebben wel eens juiste opmerkingen gemaakt omtrent de dingen dezer wereld; maar men handelt dwaaselijk, indien men hunne theorieën aannam om éene enkele juiste voorstelling, die daarom alleen juist was, daar zij gegrond was op den invloed van de krachten, die zij in de natuur hadden waargenomen. Moeten deze krachten nu toch ook weder aan de goddelijke werkzaamheid toegeschreven worden, dan is het duidelijk, dat dit *goddelijke*, oorzaak kan worden voor het *ongeloof*, n.l. door verkeerde gevolgtrekkingen, die de philosophen daaruit gemaakt hebben.

Zij, die nu bij de philosophen inlichting zoeken omtrent de dingen der natuur, zijn gelijk aan menschen, die, bij afwezigheid van den arts, geholpen willen worden door den een of anderen dwaas, die geen verstand heeft van artsenijen, en nu maar uit den voorraad veel of weinig geeft, zonder te vragen: wat en hoeveel er noodig is. Zoo veroorzaakt hij veler dood; maar neemt hij bij toeval de goede artsenij, dan roepen de menschen, dat hij hen geholpen heeft — totdat zij in hunne verwachting bedrogen zijn; en eerst *dan* zien zij in, dat de artsenijen wel goed waren, want de arts zelf had ze gezocht en bereid, maar dat het *inzicht* van den arts noodig was om ze naar juiste verhouding te geven. Zoo hebben de menschen — aldus besluit HALLEVIE zijnen uitval tegen de wijsgeeren — vóór Mozes, op weinige uitzonderingen na, zich door astrologische voorstellingen laten bedriegen; van het eene geloof keerden zij zich tot het andere, van den eenen god tot den anderen, en namen zelfs vele goden aan, en dat alles zonder te beseffen, dat het *God* is, die door zijne werking de sterren schiep en dat het *zijne* kracht is, die hare invloeden bepaalt. Astrologen en toovenaars vonden geloof met hunne beweringen, dat hemellichamen en natuurkrachten op zich zelf uitdeelers waren van het goede, terwijl het alleen God is, die door hen werkt [8]). Het in zich zelf *nuttige* is de goddelijke invloed, het in zich zelf *schadelijke* het ontbreken van dien invloed [9]). Wil de wijsbegeerte nu van geene schepping weten — God heeft zich als Schepper geopenbaard; en de argumenten voor het niet-geschapen zijn der wereld, zijn voor het verstand nog moeilijker te bevatten dan het begrip ,,schepping''.

De schepping is eene bepaalde *wilsdaad* van God. Bij het gebod omtrent den Sabbat wordt dan ook de herinnering aan den uittocht uit Egipte verbonden met de gedachte aan de schepping, daar beide zaken bij elkander behooren, dewijl zij niet bij toeval of krachtens eene natuurwet, maar door den bepaalden *wil* Gods geschied zijn [10]). Wie den Sabbat houdt, erkent daardoor tevens, dat de wereld geschapen is. Dit voorrecht had Israël boven alle andere volken, waarvan sommigen spraken: er is geen Schepper, want alles bestaat

van eeuwigheid. Anderen oordeelden: de spheren zijn eeuwig; nog anderen aanbaden het vuur als het wezen van alle geschapen krachten (de perzische Vuuraanbidders), of zon, maan en sterren, of hunne koningen en wijzen. En de philosophen, die krachtens hunne scherpzinnigheid gedwongen waren eene *eerste oorzaak* aan te nemen, die van al het overige verschilde, achtten die toch te hoog en te verheven om op de wereld in te werken of met haar in verbinding te staan. Eindelijk kwam die gemeente, waarop het licht rustte, ten wier behoeve wonderen geschiedden, en haar werd geopenbaard, dat de wereld een Koning en Leidsman heeft, die het groote en het kleine kent, het goede en het kwade vergeldt, en de harten bestuurt. Na *die* philosophen kon men zich van hunne grondstellingen niet meer los maken, zoodat nu de gansche wereld er van overtuigd is: dat God *eeuwig*, maar de wereld *geschapen* is; en als bewijs daarvoor gelden de Israëlieten zelf, om hetgeen hun geschied is en hetgeen over hen beschikt is [11]).

Tegenover de leer van Epicurus: dat alles door het *toeval* zou ontstaan zijn [12]), kan veilig David's getuigenis gesteld worden, die in den 104en Psalm als het ware eene paraphrase geeft van het scheppingsverhaal in Genesis. Hallevie behandelt nu eerst genoemden Psalm, en geeft dan nog eenmaal in de vijfde Afdeeling van zijn boek de gevoelens der verschillende wijsgeeren weêr, die hij tegelijker tijd weêrlegt.

De elementen — zoo oordeelen de philosophen — gaan verbindingen aan, opdat de materie de vormen zou kunnen ontvangen van hem, die den vorm geeft. De *mineralen* zijn enkel uit die verbindingen ontstaan, en ontberen den vorm, die aan planten en dieren wordt toegekend en dan *ziel* heet. Hoe fijner de verbinding der elementen is, des te edeler wordt de vorm, waarin de goddelijke wijsheid zichtbaar wordt. De *plant* brengt weder zaad voort, welk zaad actief is, omdat daarin de wijsheid rust, die de philosophen *natuur* noemen, en zij verstaan daaronder de kracht, die voor de instandhouding der soort zorgt, daar een ding niet individueel bestaan kan. Die natuur geeft volgens hen beweging, maar in werkelijkheid is het *God*, die alles bestuurt, en die

besturing mag men nu natuur, ziel, kracht of engel noemen. Bij nog fijner verbinding, en dus bij meerdere geschiktheid om de goddelijke wijsheid in zich op te nemen, wordt het *dier* gevormd, en de vorm, dien het buiten de vegetatieve kracht ontvangt, heet *ziel*. Die zielen zijn verschillend, al naar het doel, dat God met de dieren beoogt. Hunne edelste verbinding bereiken de elementen eerst in den *mensch*. God geeft den mensch een hoogeren vorm n.l. het materieele *passieve verstand* (השכל ההיולני). Op hen, die zich door hun temperament niet laten beheerschen, maar God om leiding vragen, laat Hij zijnen Geest vloeien, die door de philosophen het *actieve verstand* (השכל הפועל) genoemd wordt[13]). De psychologische beschouwingen, die Hallevie hierop laat volgen, liggen buiten ons bestek. Merkt nu *Al Chazarî* op, dat hij de uiteenzetting der wijsgeeren logisch en nog al vrij overtuigend vindt, dan zegt de *Rabbi*, dat hij dit wel gevreesd heeft. Daar de wijsgeeren voor logische en mathematische stellingen bewijzen leveren, gelooven de menschen nu ook maar alles, wat zij niet alleen omtrent physica (טבע), maar ook omtrent metaphysica (שאחר הטבע) gelieven te leeren[14]). Al wat van de elementen, de vuurspheer en de zielen gezegd wordt, strijdt met de openbaring. God heeft de wereld geschapen, zooals zij is, met dieren en planten, zooals zij thans gevormd zijn, zonder tusschenoorzaken en verbindingen[15]). Wat baat het zich te vermoeien met de quaestie: hoe de lichamen zich vormden en hoe de zielen daarmede in verbinding kwamen? Zoo men de schepping aanneemt, wordt al het moeilijke licht[16]). Daar nu *Al Chazarî* toch blijft aandringen, het gesprokene in korte stellingen saâm te vatten, zal de *Rabbi*, schoorvoetend het nut der dialektiek voor sommige menschen erkennende, ten slotte langs dialektischen weg de quaestie der schepping behandelen.

1⁰. Dat de wereld *geschapen* is, kan het gemaklijkst bewezen worden uit de ontkenning van haar bestaan *zonder* eenen aanvang, van eeuwigheid af. Had de tijd geen begin, dan zou het aantal individu's, uit het verledene tot op onzen tijd, oneindig moeten zijn; maar wat oneindig is, treedt niet op in de werkelijkheid. Hoe zouden nu die

individu's in de werkelijkheid kunnen optreden, als zij door hun aantal oneindig geweest zijn? Ons verstand is wel bij machte tot in het oneindige te tellen; maar slechts in abstracto. Wat in de werkelijkheid optreedt, is gelijk aan een eindig getal. De tijd, zoowel als het aantal individu's, die in den tijd opgetreden zijn, is dus uit te drukken door een *eindig getal*, m. a. w. heeft een *begin* gehad. De wereld heeft dus een begin gehad. Bovendien kan het oneindige niet gehalveerd of verdubbeld worden, m. a. w. tot eene *getalverhouding* teruggebracht worden, en wij weten toch, dat de omwentelingen der zon een twaalfde deel uitmaken van die der maan, en dat de overige bewegingen der spheren eveneens in verhouding tot elkander door getallen zijn uit te drukken. Het oneindige kan nu door *geen* getal uitgedrukt worden. Ook kon het oneindige nooit tot ons afdalen. Indien elk individu bij zijn optreden had moeten wachten op een oneindig aantal individu's, die vóór hem geweest zijn, dan zou geen enkel individu tot aanzijn hebben kunnen komen [17]).

2°. De wereld is *ontstaan*, want zij is een *lichaam*. Een lichaam is in beweging of in rust, en deze beide zijn *accidentiën*. Een accidens, iets bijkomstigs, is natuurlijk *ontstaan;* iets wat van zelf spreekt. Wat nu vóór het accidens bestond, moet noodwendig ook ontstaan zijn, want ware het eeuwig geweest, dan zouden ook de accidentiën, die tot zijn bestaan behooren, eeuwig moeten zijn. Iets, wat aan accidentiën onderhevig is, m. a. w. de *wereld*, moet dus een begin gehad hebben [18]).

En 3°. moet al, wat ontstaan is, een *oorzaak* hebben, die het voortgebracht heeft. Wat ontstaan is, moet op een bepaalden tijd ontstaan zijn. Het kon *vroeger* of ook *later* ontstaan zijn. Daar het nu te *zijner* tijd is ontstaan, moet een oorzaak aangenomen worden, die het alzóó *bepaald* heeft [19]).

De drie genoemde stellingen behooren tot het tiental, dat Hallevie ontleent aan den Qalâm der *Moetazilieten*. Het zijn de tien „geloofswortelen" (שרשי האמונה) van den Qalâm, door de *Qaraeërs* van de Arabieren overgenomen. Ofschoon Hallevie sterk tegen de *Qaraeërs* gekant is, stemt hij, zonder-

ling genoeg, in dezen vorm van betoog met hen overeen. MAIMONIDES heeft gesproken van zekere rabbijnen, „die lijdende zijn aan de ziekte der מדברים"; maar HALLEVIE meende den weg der dialektiek niet te moeten vermijden, waar het gold de dialektiek der philosophen te bestrijden. De bewijskracht dier stellingen werd door MAIMONIDES van onwaarde verklaard, ofschoon toch de tweede (het bewijs uit de accidentiën) een geliefd argument was bij de Joodsche middeleeuwsche geleerden voor het geschapen zijn der wereld. Niettegenstaande MAIMONIDES' bestrijding, wordt dit argument dan ook weder opgevat door den *Qaraeër* AARON BEN ELIA (zie blz. 33). Reeds bij SAADJA treffen wij het aan (zie blz. 74) als derde bewijs voor de schepping, en HALLEVIE'S eerste stelling komt met SAADJA's vierde bewijs overeen. Wij kunnen dus volstaan met hetgeen daar ter plaatse door ons werd opgemerkt. Belangrijker dan HALLEVIE's leer der schepping, is zijne leer omtrent de attributen van God.

II. *De Attributen.* De attributen worden door HALLEVIE in drie klassen verdeeld: *praktische*, *relatieve* en *negatieve* attributen[20]). De *eerste* klasse omvat de attributen, die wij aan God toeschrijven op grond van *daden*, die hoewel niet onmiddelijk, toch door natuurlijke tusschenoorzaken van God uitgaan[21]); bijv. God „maakt arm", „vernedert en verhoogt"; God is genadig, barmhartig, ijverig en wrekend, almachtig e. d. m. De *relatieve* attributen zijn die, welke de verhouding uitdrukken, waarin de mensch tot God, als het voorwerp zijner vereering, staat. Tot hen behooren bepalingen als: prijzenswaardig, heilig, verheven is God. Drukt de mensch hierdoor uit wat hij zich aangaande God denkt, zoo wordt hierdoor echter het *wezen* Gods *niet* gedefinieerd, en blijft dat wezen in zijne Eénheid gehandhaafd[22]). Wij bezigen ook attributen, die noch eene daad, noch eene relatie van God uitdrukken. Schijnbaar geven deze iets *positiefs* aan, maar inderdaad zijn zij slechts *ontkenningen* van het tegendeel. Wij noemen God bijv. *levend*, doch daarmede is niet bedoeld Hem gevoel of beweging toe te schrijven (wat *wij* onder

levend verstaan); maar met ,,levend" wordt hier alleen de tegenstelling bedoeld van strakke beweginglooheid en de negatie van levenloos. Eigenlijk kan van leven en dood slechts bij (natuurlijke) lichamen gesproken worden, en God is boven die onderscheiding verheven [23]). Van den ,,levenden God" te spreken in onderscheiding van de ,,doode afgoden" der Heidenen, is echter niet af te keuren, want in dit verband kan alleen verstaan worden wat met ,,levend" bedoeld wordt. Hetzelfde is ook het geval met het attribuut der *éénheid*. Daardoor wordt elk begrip van veelheid uitgesloten; maar tevens gaat *die* éénheid ons begrip van éénheid te boven. Als wij van ,,één" spreken, dan denken wij aan een gedeelte van een geheel; bijv. wij spreken van één knok, ééne zenuw, en ook van één jaar of één dag. In dien zin kunnen wij van God niet spreken, daar Hij boven elk begrip van samenstelling of scheiding verheven is. Het attribuut der éénheid kan dus bij God alleen de *negatieve* beteekenis hebben van uitsluiting der veelheid [24]). Positieve bepaling geeft het omtrent Hem niet. Zoo kan ook van God eigenlijk niet als van den *Eersten* gesproken worden, alsof Hij de eerste was, die een begin gehad heeft; maar alleen voorzoover men daardoor wil aanduiden, dat zijn ontstaan niet uit *later* tijd dagteekent. Hij wordt de *Laatste* genoemd, niet omdat Hij een einde nemen zal, maar enkel in den zin van negatie van al wat eindig is.

Geen enkel der in genoemde drie klassen ingedeelde attributen geeft eene *positieve* bepaling omtrent God, en elk ander attribuut, waardoor schijnbaar iets lichamelijks van God vermeld wordt, kan gemakkelijk tot een dier drie klassen teruggebracht worden; m. a. w. door *geen enkel* attribuut wordt Gods wezen ons nader omschreven, of dat wezen gedeeld.

Men zegt, dat God zich over zijne werken *verheugt* of *bedroeft:* uitdrukkingen, waardoor Hij tot het gebied van het lichamelijke schijnt gebracht te worden. Wat beteekenen echter die uitdrukkingen? Stelt men zich God voor als een rechter, in wiens karakter geene veranderingen plaats grijpen, dan zal men toch in verband met zijne uitspraken, waaruit voor den een geluk en voor den ander ramp voort-

vloeit, Hem ten opzichte van den een liefderijk en van den ander toornig noemen [25]). Naar aanleiding alzoo van de *werkingen*, die van Hem uitgaan, spreken wij van vreugde of droefenis: bepalingen, die dus tot de klasse der *praktische attributen* behooren, welke, zooals wij zagen, niets omtrent het wezen Gods zeggen, waardoor dat wezen tot het gebied der eindige dingen zou gebracht kunnen worden.

Wij noemen God ook *ziende* en *hoorende;* maar wat wil dit anders zeggen, dan dat God niets ontgaat van al wat gedaan of gesproken wordt? Deze bepalingen behooren dus tot de *negatieve* attributen.

Wat nu betreft het attribuut van den *Wil*, dat door de wijsgeeren aan God ontzegd wordt [26]), daardoor wordt evenmin als door de andere attributen het wezen Gods tot het gebied der eindige dingen teruggebracht. Dat de bovenste spheer — zooals de wijsgeeren zeggen — het Al draagt, de aarde in het middelpunt stelt, en de wereldorde gemaakt heeft, zooals wij haar zien in quantiteit en qualiteit en met hare verschillende vormen — wat is dit anders, vraagt de *Rabbi*, dan het gevolg van eene buiten dit alles liggende oorzaak? Want de dingen hebben noch zich zelf, noch elkander geschapen. Die buiten hen liggende oorzaak noemen wij den *Wil* des Scheppers. Langs den weg, waardoor men komt tot de *praktische* attributen, komt men ook tot het aannemen van *dit* attribuut.

Hallevie is niet *tegen* de leer der attributen, als maar recht verstaan wordt, dat door attributen aan het wezen Gods toe te kennen, dat wezen zelf toch inderdaad boven al onze bepalingen verheven is. Eigenlijk zijn het dus enkel indrukken, die de mensch van het wezen Gods ontvangt, naar gelang van de verhouding waarin hij tot God komt te staan. Het wezen Gods blijft steeds hetzelfde, en splitsing in dat wezen aan te nemen is ongeoorloofd. Schrijven wij God attributen toe, het is dus op grond van de verschillende relaties, waarin al het geschapene tot den Schepper staat. Wordt dit eenmaal aangenomen, dan mag de mensch op elke wijze, die hem ten dienste staat, de volheid van Gods wezen door attributen trachten uit te drukken.

Ongetwijfeld pleit deze beschouwing van HALLEVIE voor de juistheid van zijn oordeel. Het gevaar, dat men het wezen Gods als eene saâmvatting der verschillende attributen gaat beschouwen, wordt door HALLEVIE's handhaving van de *simplicitas* van dat wezen, afgeweerd. Ook is het geene geringe verdienste van HALLEVIE, dat hij heeft aangetoond, dat de attributen slechts de *openbaringen* van Gods wezen zijn.

Dat HALLEVIE naast de attributen van het wezen en der handeling, zooals de Qalâm hen verdeelt, nog eene derde soort, de negatieve, aanneemt, is wederom een bewijs, dat de philosophen-hater ook in dit opzicht de methode der wijsgeeren volgt. Volgens GHAZZÂLI waren het juist de philosophen, die deze indeeling hadden aangenomen [27]).

Behalve door de attributen, loopt men, volgens HALLEVIE, ook nog gevaar de simplicitas van het wezen Gods aan te randen, indien men naar aanleiding van de *namen*, waardoor God in Israël wordt aangeduid, eene veelheid in het wezen Gods ging vooronderstellen. Hij acht het dus van gewicht over de namen van God nog afzonderlijk te handelen.

III. *De Namen van God.* Met uitzondering van het tetragrammaton acht HALLEVIE de namen van God praedicaten en relatieve attributen, die hunnen oorsprong hebben in de affecties van den mensch, en bepaald worden door de verschillende betrekkingen waarin God tot den mensch staat. Dit is zelfs het geval met die namen, waarbij men niet terstond aan de uitdrukking van bloot menschelijke eigenschappen denken zou. De naam *Elohim* bijv. is naar onze voorstelling de uitdrukking voor de goddelijke almacht, die zich over het universum uitstrekt. Die naam wordt ook gebezigd van rechters of van bezitters in het algemeen [28]).

Zoo gold dan ook in de Heidenwereld het enkelvoud van dien naam (*Eloha*) voor elken god, die geacht werd een deel der natuur te beheerschen, en al de goden te samen heeten Elohim. Die goden waren even talrijk als de natuurkrachten. Tot het begrip van eene oerbron dier krachten zijn de Heidenen niet opgeklommen. In het geheel der natuurkrachten

zag men de Godheid, zooals men bijv. de ziel beschouwde als den inhoud der psychische vermogens. Maar ook al nam men zulk eene bron aan, dan hield men die (n.l. God) toch voor te verheven, dan dat zij met den mensch iets uitstaande hebben kon. Het meervoud Elohim beteekent dus: saâmvatting der natuurkrachten als goden gedacht [29]), welke naam later gebruikt werd voor de bron dier krachten, den Beheerscher der wereld, den éénigen God. Diezelfde gedachte ligt ook in den naam אלהי האלהים God der Goden, en אדני האדנים Heer der Heeren, als uitdrukking voor het feit, dat de in de wereld werkende krachten door God geleid en bestuurd worden. Ook de naam *El* beteekend oorspronkelijk: sterkte, en door dien naam wordt dus aangetoond dat alle kracht van God komt, hoewel Hij zelf boven elke vergelijking met eenige kracht verre verheven is; zooals dan ook het Schriftwoord aangeeft: ,,Wie is onder de machten (Elim) u gelijk, o God!" (Exod. 15 : 11).

Zoo bedoelt ook de naam קדוש Heilige, dat God boven elke menschelijke eigenschap verheven is, en onder ,,heilig" wordt dat geestelijke element verstaan, dat nooit lichamelijk worden kan, en nooit kan gelijken op iets, wat den lichamen eigen is [30]). De naam ,,Heilige Israëls" geeft te kennen, dat God op geheel eenige wijze met dit volk verbonden is. Niet ieder kan zeggen: ,,mijn God, mijn Heilige"; in werkelijkheid kan dit alleen de profeet of de vrome, in wien Gods geest woont. De verhouding, waarin dit volk staat tot de andere volken, is die van een koning tot de gewone menschen, want er staat geschreven: ,,Heilig zijt gij mij, want ik, uw God, ben heilig" (Lev. 19 : 2). Ook door dezen naam wordt ons dus niets naders omtrent het wezen Gods verklaard. Zelfs de naam חכם לבב ,,wijs van hart" tast de éénheid van Gods wezen niet aan, want daardoor wordt geene eigenschap *naast* het wezen Gods aangenomen, en door het daarbij gevoegde אמיץ כח ,,sterk van kracht" (Job 9 : 4) wordt God alleen aangeduid als de bron der van Hem uitgaande werkingen [31]). Genoemde bepalingen zijn dus te rangschikken onder de praktische attributen.

Uit het behandelde blijkt voldoende, dat welke namen ook

aan God gegeven worden, Hij toch voor ons *verstand* slechts de groote Onbekende blijven moet. Ons denken brengt ons hoogstens tot het begrip van eenen oergrond of van eene oerbron aller dingen, maar iets naders omtrent dien oergrond leert ons verstand ons niet. Langs speculatieven weg zouden wij kunnen komen tot het begrip *Elohim* of *Schepper*, maar verder gaat ons denken niet. Nu is het Israëls voorrecht naast de *ondoorgrondelijkheid* Gods ook van de *erkenbaarheid* Gods te kunnen spreken; want in den naam יהוה wordt Gods wezen ons kenbaar; alzoo niet langs speculatieven weg, maar door de *openbaring* aan Israël geschonken. HALLEVIE zal nu handelen over den ,,Naam'' bij uitnemendheid, en hier vooral verloochent zich de *dichter* niet, waarom KAUFMANN hem in dit verband den Joodschen Çoefiet noemt [32]).

Drukt de naam *Elohim* enkel het begrip van oorzaak uit, de naam *Jhvh* heeft een veel diepere beteekenis. Volgens HALLEVIE is het een eigennaam, die door eigenschappen nader bepaald wordt. *Elohim* drukt een collectief begrip uit (Godheid), maar *Jhvh* een speciaal begrip [33]). Op de vraag welken God men aanbidden moet: zon, maan of sterren, vuur, geest of geestelijke engelen? kan het antwoord luiden: *Jhvh*. Gelijk een eigennaam ons een persoon voor den geest roept, zoo roept de naam Jhvh het wezen Gods ons voor den geest, met al wat dat wezen kenmerkt. Ook grammatikaal blijkt het een eigennaam te zijn, want Jhvh wordt gebruikt zonder lidwoord. De beteekenis van dien naam blijft verborgen, maar de letters, waaruit die naam is samengesteld, wijzen reeds op de verhevenheid van den ,,Naam''. Immers het zijn die letters, zonder welke geen andere letter kan worden uitgesproken. Zij zijn de geest, de overige letters de lichamen [34]). Eveneens bestaat de naam יה *Jah* uit klinkletters. Een andere naam אהיה, *Ehjeh* kan van den naam *Jah* of van den stam היה afgeleid zijn. In het laatste geval beteekent die naam: *Ik zal zijn*, en was een antwoord van God op Mozes' vraag naar Gods naam. Het is alsof God wilde zeggen: wat hebben zij naar dingen te vragen, waarvan zij toch geen verstand hebben? De verklaring van *Ehjeh* vindt men in Exod. 3 : 14 אשר אהיה ,,die ik zijn zal''. Noemt God zich dus:

Ik zal zijn, die ik zijn zal, dan toont Hij daardoor steeds in Israël tegenwoordig en tot hulp gereed te zijn, en is dit tevens het sterkste bewijs voor Gods bestaan. Daarom moest Mozes, als hij tot het volk sprak, dien naam steeds op den voorgrond stellen.

Merkwaardig is het, dat HALLEVIE den naam Jhvh niet eveneens van den stam היה acht te zijn afgeleid. Volgens hem is Jhvh niet te etymologiseeren. MAIMONIDES geeft echter toe, ook al acht hij dien naam onverklaarbaar, dat er het denkbeeld van den noodwendig ,,Bestaande'' door uitgedrukt wordt.

Het bezit van dien naam kan eerst dan recht gewaardeerd worden, als men erkent, dat door het denken alleen men nooit op dien naam zou gekomen zijn. De philosophen hebben nooit een eigennaam voor God kunnen vinden, daartoe komt men alleen langs den weg der profetische beschouwing. Wie God heeft aanschouwd in Zijn optreden, en bij ervaring weet, dat Hij bevelen en geboden geeft, die alleen kan God met een eigennaam benoemen, waardoor Hij den mensch steeds voor den geest staat. Adam is de eerste geweest, die God: *Jhvh* genoemd heeft, Hem een eigennaam gegeven heeft, en hij zou dit nooit hebben kunnen doen, zoo God hem niet aangesproken, beloond en bestraft had, en Eva uit zijne rib geschapen had. Toen werd het hem duidelijk, dat deze God de Schepper der wereld was. Zonder die ervaring had ook Adam God eenvoudig Elohim kunnen noemen [35]), en het was bij hem nooit tot klaarheid gekomen, of er één God of meer goden waren en of Hij zich om de dingen dezer wereld bekommerde of niet. Door de mededeelingen van hunnen vader leerden Kaïn en Abel Hem kennen, en zoo kwam de traditie tot Noach, Abraham, Izaäk en Jakob, tot Mozes en de na hem komende profeten. Deze allen noemden God: Jhvh; terwijl zij ook onmiddellijke openbaringen van God ontvingen. Door hen kwam die kennis tot het volk, dat Hem niet door eigen waarneming als Jhvh kende. De uitverkorenen onder de menschen staan echter met God in zoodanige betrekking, dat zij Hem aanschouwen door middel van de Sjechiena, wat hun tevens ten bewijs

strekt, dat het woord, dat zij vernemen, van Godswege tot hen komt. Die verschijningen, waardoor God zich het meest kenbaar maakt, heeten dan ook zelf wel: Jhvh, ofschoon zij eigenlijk slechts het beeld zijner heerlijkheid zijn. Zoo luidt het ergens: ,,Sta op, Jhvh!" terwijl toch alleen de ark des verbonds bedoeld wordt (Num. 10 : 35). Van de innige betrekking, waarin God tot Israël staat, kunnen de andere volken zich geen denkbeeld maken. Hij heet: ,,de God Israëls", en Israël heet: ,,het volk van Jhvh". Zelfs al neemt men aan, dat sommige volken Hem hebben aangenomen als hun God, nadat zij van Hem gehoord hadden, waar lezen wij dan nog, dat Hij zich hunner ontfermd heeft, of over hen getoornd heeft? Zij zijn aan de natuur en het toeval overgelaten, waardoor hun geluk of ongeluk bepaald wordt. Als Jhvh heeft geen volk God gekend buiten Israël, en Jhvh's leidingen met Israël zijn voor de gansche wereld het beste bewijs voor Gods macht en Gods bestaan.

Maar wordt de ouderdom van den naam Jhvh niet weêrsproken door het woord: ,,Ik ben aan Abraham, Izaäk en Jakob verschenen als אל שדי, doch met mijnen naam יהוה ben Ik hun niet bekend geweest?" Hoe kan dan Adam reeds uitgesproken hebben, wat den aartsvaders nog onbekend was? Maar de aartsvaders hebben Hem als zoodanig wèl gekend — zegt Hallevie. Met dat woord wordt alleen bedoeld, dat de wonderen, waardoor God zich als Jhvh bekend maakte, voor hen nog niet geschied waren. Aan hen openbaarde God zich meer als *kracht* en als overwinning op hunne vijanden, zooals de naam שדי aanduidt. Maar ten tijde dat God zich aan het gansche volk moest openbaren, waren er wonderen noodig, die ten bewijs moesten strekken, dat de Schepper der wereld, als Hij het noodig keurde, eene nieuwe schepping in het leven kon roepen[36]), en daartoe strekten de plagen van Egipte, het klieven der zee, het manna, de wolkkolom enz. En dit geschiedde niet omdat de latere Israëlieten waardiger waren dan de aartsvaders, maar omdat zij integendeel meer tot twijfelen geneigd waren. De vaderen behoefden zulke wonderen niet; zij kenden God, den אל שדי, zelfs zonder genoemde wonderen als Jhvh.

Hallevie tracht dus de moeilijkheid, die zich in Exod. 6 : 3 voordoet, op te lossen, door te stellen, dat God daarmede *niet* heeft willen zeggen: ,,Ik heb hun mijnen naam Jhvh *in het geheel niet* geopenbaard"; maar: ,,zij hebben enkel de wonderen, die Ik als שדי deed gezien, niet die van Jhvh" — m. a. w. de vaderen hebben den naam Jhvh wel gekend als eigennaam (שם העצם), maar nog niet als eigenschapsnaam (שם התאר), d. i. als een naam, die betrekking heeft op de daden Gods. Dat deze oplossing meer vernuftig dan waar is, behoeft geen betoog.

Ook de naam Jhvh heeft zijne *attributen*, of wil men liever: omschrijvingen. De zichtbare verschijningen aan de profeten geschonken, worden aangeduid door bepalingen als: de *heerlijkheid* van Jhvh, de *Engel* van Jhvh en de *Sjechiena*, welke attributen door hen werden *aanschouwd* in de wolkkolom, het verterende vuur, de wolk, den nevel, het vuur en den lichtglans[37]). De vraag of *God zelf* in die verschijningen optrad, laat zich het best beantwoorden door een beeld aan de zon ontleend. Als de zon zich des morgens en des avonds nog onder den horizont bevindt, of bij regenachtig weder door wolken bedekt is, dan meenen wij toch, dat het licht en de stralen van de zon zelf uitgaan. In werkelijkheid echter zijn het dan de wolken, die licht geven, maar die zelf hun licht *ontvangen* hebben van de zon. Zoo verschijnt ook God zelf niet in die verschijningen, want zij zijn slechts lichamelijke stoffen, die door Gods werking eene bepaalde gestalte hebben aangenomen onder zijn volk en in zijn land[38]). Worden nu toch ook weder die verschijningen zelf als God aangebeden, dan is dit de eigenaardigheid der beeldspraak: eene kracht te noemen naar den naam van het voorwerp, waarin zij zich het sterkst pleegt te openbaren. Zoo wordt bijv. op den *hemel* gewezen, dewijl hij een werktuig is, dat onmiddellijk, zonder tusschenoorzaken, den wil Gods volbrengt. Uitdrukkingen als: de hemel zal zich uwer erbarmen, zijn dan ook niet ongewoon. Men buigt zich voor de *wolkkolom* en kan zeggen: ,,Hier is God" (Exod. 33 : 10). Zoo kan ook de *ark des verbonds:* ,,Heer der gansche aarde" genoemd worden (Joz. 3 : 11), evenals men van het oog zegt, dat het ziet,

terwijl het toch eigenlijk de ziel is, waardoor men ziet[39]). De *profeten*, als uitnemende werktuigen van Gods wil, kunnen ook ,,mannen Gods'' genoemd worden. Zelfs de *ruimte* kan met God in verband gebracht worden, als men daarmede plaatsen bedoelt, waar Gods werkzaamheid zich allermeest openbaart; bijv. men kan ten opzichte van God zeggen: ,,die tusschen de Cherubim woont'' (1 Sam. 4 : 4), of: ,,die in Zion woont'', of ,,die zijnen troon heeft in Jeruzalem'' (Ps. 135 : 21).

Door al zulke omschrijvingen of attributen blijft toch het *wezen* Gods zelf onaangetast in zijne éénheid bestaan. De *verschijningen* zijn verschillend, daar de menschen, tot wie zij komen, onderling verschillen. De verschijningen zijn als de stralen der zon. Uit de kleuren der stralen zou men geneigd zijn te besluiten tot verschillende bronnen, maar er is slechts ééne zon. In zekeren zin kan dit beeld ook van God gebruikt worden, in dien verstande echter, dat de zon wèl, maar God, de bron van alle wonderen, *niet* zinnelijk waarneembaar is[40]).

Dat nu de mensch uit de zinnelijk waarneembare verschijningen besluit tot het bovenzinnelijke, is geen wonder. Eigenlijk zien wij nooit de substantiën maar enkel de accidentiën der dingen[41]). Van eenen koning zien wij de uitwendige praal; ook zien wij hem in verschillende tijdperken zijns levens, als jongeling, man en grijsaard. Hierin is hij niet van zijne medeschepselen onderscheiden. Wat hem in ons oog tot koning stempelt, is het onzichtbare, dat aan de zinnelijke waarneming ontsnapt. Het *wezen* des konings hebben wij nooit gezien. Dat voorts de zinnelijke waarneming ons het ware wezen der dingen niet leert kennen, wordt bewezen door de waarneming der zon, die wij zien als een rond schild, waaruit warmte en licht straalt. Ons verstand leert ons echter, dat zij ongeveer honderdzesenzestigmaal grooter is dan de aarde. De zinnelijke waarneming en ons verstand stemmen niet overeen. Hoe kan men nu uit de zinnelijk waarneembare verschijningen, als de wolkkolom, het vuur enz. besluiten tot de tegenwoordigheid Gods? De Almachtige heeft aan enkele uitverkoornen onder zijne schepselen een *inwendig oog* gegeven[42]), waardoor zij de dingen zien, zooals

zij zijn. Dat oog bezitten de Profeten, de zieners bij uitnemendheid. Zij zagen gestalten, waarin zij de Godheid werkelijk aanschouwden. Een van hen zag God als den Oude van dagen; een ander als een koning op den troon van Seraphs omringd, en Ezechiël zag God wegtrekken uit het Heilige Land op een geweldigen wagen. Dit voorrecht hebben de wijsgeeren niet gehad. Met hunne *gedachten* konden zij tot het onzichtbare opklimmen, maar *gezien* hebben zij het niet. De wijsbegeerte geeft dan ook slechts een schaduwbeeld van God: de profetie geeft van Hem eene levendige voorstelling en kan Hem zelfs met een eigennaam aanduiden. Met deze, als het ware zinnelijk waargenomen, kennis van God, hangt de in Israël gebezigde naam פנים *Aangezicht* samen. Wie God alzóó heeft leeren kennen, wordt een aanbidder van God. De philosophie ziet in Hem enkel de laatste oorzaak, de profetie daarentegen het voorwerp der aanbidding; dit is het onderscheidt tusschen den God van ARISTOTELES en den God van Israël[43]).

IV. *Voorzienigheid.* Bij de vraag, hoe men zich het verband te denken heeft tusschen Gods voorzienigheid, als *gubernatio* gedacht, en 's menschen vrijheid? had HALLEVIE zich allereerst te keeren tegen het *fatalisme*, dat sinds eeuwen reeds de heerschende voorstelling in den Islâm geworden was. Volgens die beschouwing is Gods wil de oergrond van al wat bestaat en al wat geschiedt; zoodat er nooit sprake kan zijn van wat *mogelijk* is; maar alleen van wat *noodzakelijk* of *onmogelijk* geacht moet worden. Toch leert de ervaring, zegt HALLEVIE, dat de fatalist zijns ondanks aan het *mogelijke* gelooft. Waartoe dienen anders zijne voorzorgsmaatregelen, en waarom gaat hij niet liever ongewapend den vijand te gemoet? Antwoordt nu hierop de fatalist, dat ook die voorbereiding gedetermineerd is, dan erkent hij het bestaan van *tusschenoorzaken*, want voorbereiding of voorzorg is een tusschenoorzaak. De eerlijkheid gebiedt bovendien dat men den *wil* steeds als tusschenoorzaak beschouwe tusschen den mensch en het object, dat hij tracht te bereiken[44]). Toch erkent

Hallevie dat alles onmiddellijk of middellijk in verband staat met God, als eerste Oorzaak. Eene daad kan *goddelijk* of *natuurlijk* zijn, en in het laatste geval zijn er tusschen-oorzaken in het spel, die ons toch altijd weder tot de eerste oorzaak: God, voeren. Eene *toevallige* daad wijst eveneens op tusschen-oorzaken, zoowel als de *vrije wilsdaad* van den mensch. Zoo is ten slotte toch alles weder van God afhankelijk. Maar hoe kan er dan nog sprake zijn van 's menschen vrijen wil? Om dit probleem op te lossen, betoogt Hallevie, dat de vrije wil, die ook behoort tot de tusschen-oorzaken, *ongedwongen* staat tegenover de eerste Oorzaak. De mensch is vrij in zijne keus: hij kan het eene zoowel als het andere kiezen, en daarom kan ten opzichte van den mensch sprake zijn van lof of berisping. Werpt men nu tegen, dat door het aannemen van een vrijen wil, een deel van het geschapene aan Gods *almacht* wordt onttrokken, dan antwoordt Hallevie, dat de reeks van oorzaken en gevolgen toch altijd ons terugvoert tot de almacht van God — wat niets bewijst; en op de vraag of onze vrije wil niet in strijd is met Gods *alwetendheid*, antwoordt hij evenals Saadja (zie blz. 85), dat het *weten* van God nog geene *oorzaak* van het bestaande behoeft te wezen. Gods weten ten opzichte van den mensch is geen *oorzakelijk*, maar een bloot *accidenteel* weten. God *weet* wat de mensch doen zal, maar Hij heeft daarom 's menschen daad *niet* in het leven geroepen, zoodat onze verantwoordelijkheid volkomen blijft bestaan. Het behoeft geen betoog, dat dit geene oplossing heeten mag van de quaestie: hoe Gods gubernatio te rijmen is met 's menschen vrijheid; eene quaestie, die langs philosophischen weg ook trouwens onoplosbaar is.

In zes stellingen vat hij zijne beschouwingen omtrent deze materie samen. 1⁰. Er is eene eerste Oorzaak, n.l. een wijze Schepper, die niets werkt zonder doel en in wiens werken geen fout schuilt. Wat ons verkeerd toeschijnt, is het gevolg van ons gebrekkig inzicht. 2⁰. Er bestaan tusschen-oorzaken, die niet zelfstandig, maar als werktuigen arbeiden. Uit zaad en bloed ontstaat de mensch, in verband met de voortteelingsorganen, maar in werkelijkheid zijn het de geesten en krachten,

die naar den wil van God zich daarvan bedienen tot vorming van den mensch. Zelfs bij het onmiddellijk door God geschapene zijn tusschen-oorzaken noodig, zooals het stof voor de schepping van den eersten mensch. 3°. God geeft aan de materie den haar passenden vorm, en zijne wijsheid toont zich zoowel in de mug als in de vorming der spheren. 4°. Er zijn trappen van ontwikkeling, en de schepselen, die gevoel en bewustzijn bezitten, staan het hoogst, daar zij der eerste Oorzaak het meest nabij komen. De minst ontwikkelde mensch staat boven het edelste dier, en de geringste belijder der goddelijke wet staat boven den hoogst ontwikkelden heiden. 5°. Elke terechtwijzing heeft haar nut, zelfs al wordt zij niet aangenomen. In het gemoed van den slechte ontsteekt zij een licht, waardoor hij zijne zonde leert kennen. (Zie SAADJA's opmerking omtrent *geboden* en *verboden*, blz. 86.) 6°. De mensch bezit de macht het booze te doen of te laten in de dingen, die onder zijn bereik staan. Buiten zijn schuld kan hij dan alleen gezegd worden hierin verhinderd te zijn, als de tusschen-oorzaken hem ontbreken of onbekend zijn. Bij het schaakspel bijv. kan niet gesproken worden van geluk of ongeluk, wel van bedachtzaamheid of onachtzaamheid, want de oorzaken van het spel liggen onder 's menschen bereik. Alles — zoo besluit HALLEVIE — is terug te brengen tot de *eerste Oorzaak*. In de geschiedenis van Israël trad vooral de *eerste Wil* op den voorgrond, zoolang de Sjechiena bij het volk vertoefde. Later werd het, behalve in de harten der geloovigen, twijfelachtig, of de gebeurtenissen eene goddelijke, natuurlijke of toevallige oorzaak hadden. Daarvoor is geen volkomen afdoend bewijs te leveren. Het beste is echter alles tot God terug te brengen, vooral groote gebeurtenissen, als dood, overwinning, geluk, ongeluk enz. [45]).

Onbevredigend moet in HALLEVIE's Godsleer vooral de leer der Voorzienigheid genoemd worden. Er is eene eerste *Oorzaak*, die nu eens al, dan weder niet vereenzelvigd wordt met den eersten *Wil*, waaraan alles moet toegeschreven worden; want de reeks der tusschen-oorzaken voert ons toch altijd weder tot

die eerste Oorzaak terug. Alleen in betrekking tot 's menschen wil is die eerste *Wil* (of Oorzaak) *niet* actief. Nog gemakkelijker dan SAADJA heeft HALLEVIE zich van de quaestiën, die zich hierbij kunnen voordoen, afgemaakt. Hij wilde de vrijheid handhaven op het gebied der zedelijke daden, terwijl toch door de reeks der tusschenoorzaken al wat op dit gebied voorvalt weder voert tot de eerste Oorzaak. HALLEVIE is de eerste niet geweest, en zal ook de laatste niet zijn, die zijn hoofd stoot op de moeilijke vraagstukken, die zich hierbij voordoen; maar te betreuren is het, dat hij, die anders zoo wars is van wijsgeerige betoogen, juist van deze quaestie, die alleen hare oplossing vindt in de gegevens van het *geloofsleven*, eene z.g. *wijsgeerige* verklaring tracht te geven, waardoor, zooals te voorzien was, *niets* bewezen wordt. Geheel in overeenstemming met zijn systeem is de opmerking aan het slot — en men zou het kunnen noemen den korten inhoud van het boek *Qoesari* — „het veiligst is maar alles terug te brengen tot God.''

Dat de *Qoesari* populair geworden is bij uitnemendheid, verbaast ons niet na kennismaking met HALLEVIE's Godsleer. Zeldzaam gematigd voor die dagen tegenover andersdenkenden, is toch de *Qoesari* één lofdicht op het Jodendom en de Joden. Deze leeken-wijsbegeerte heeft gelijk geen ander werk, de Joden tot klaarheid gebracht omtrent hunne geloofsvoorstellingen. Behalve enkele zeer te waardeeren argumenten in zake de attributenleer, zijn de meeste, die van den ontwikkelden, orthodoxen leek, die van de philosophie niets wil weten, maar toch aan zijn eigen betoog gaarne eene philosophische tint geven wil. Op consequentie wordt daarbij minder gelet. Wordt eerst bijv. gesteld, dat God alles *zonder* tusschenoorzaken geschapen heeft (V, § 14), dan wordt enkele paragraphen verder er op gewezen dat zelfs bij het onmiddellijk door God geschapene wel *degelijk* tusschenoorzaken zijn aan te nemen (V, § 20). Men mag blijven spreken van „natuur'' (en men denkt hier onwillekeurig aan CALVIJN) en van „toeval'', als maar begrepen wordt, dat onder die uitdrukkingen „God'' verstaan wordt.

Zijne hoofdverdienste volgens de mannen der religie is

deze: dat hij aangetoond heeft, hoe men nooit komen kan tot de ware Godskennis door het bloote *denken*. Door denken komt men tot den deus philosophorum, die nooit voorwerp van aanbidding kan zijn; en juist daarom heeft hij allen nadruk gelegd op den deus religionis, die zich als Jhvh aan Israël heeft *geopenbaard*. Ongetwijfeld is dit in de schatting van den *theoloog* een verdienste; maar voor den *philosoof* daarentegen eene reden om zijnen arbeid met stilzwijgen voorbij te gaan. Het lot, dat GABIROL trof van de zijde des volks, trof HALLEVIE van den kant der *denkers* onder zijne geloofsgenooten. IBN DAOED, die twintig jaar na den *Qoesari* zijn werk *Emoenah ramah* schreef, noemt als voorgangers SAADJA, en — met de noodige kritiek — GABIROL; maar gaat HALLEVIE met stilzwijgen voorbij (zie blz. 26). Toch heeft hij HALLEVIE's werk gekend — en gebruikt. De overeenstemming op menig punt is te treffend om toevallig te kunnen heeten [46]). Maar HALLEVIE's onwijsgeerige zin stootte IBN DAOED af. Hij, die een gematigd *Aristotelisme* voorstond, en wiens arbeid in enkele opzichten een compendium heeten mag van IBN SINA's wijsbegeerte, kon geen behagen vinden in het *Çoefisme* van GHAZZÂLI, dat door HALLEVIE als bondgenoot werd aanvaard in den strijd tegen het *Aristotelisme*. Merkwaardiger wijze is IBN DAOED, als wijsgeer, op zijne beurt tot op onzen tijd voor zijne geloofsgenooten schier een onbekende gebleven. IBN DAOED zoowel als HALLEVIE, SAADJA zoowel als GABIROL — allen moesten ten slotte wijken voor den man, in wiens arbeid men de wijsbegeerte en de theologie harmonisch verbonden achtte, zooals dit nog bij geen zijner voorgangers was aangetroffen: voor MOZES MAIMONIDES, door wien de Joodsche wijsbegeerte in de Middeleeuwen haar laatste woord spreken zou.

---

§ 4.

DE GODSLEER VAN MAIMONIDES.

Hoewel een tijd lang verketterd door de Synagoge, werd MAIMONIDES voor het Jodendom, wat THOMAS AQUINAS voor het Roomsch-Katholicisme geworden is: de Scholasticus bij uitnemendheid; echter met dit groote onderscheid, dat de eerste het devies der Scholastiek: *philosophia ancilla theologiae*, tot op zekere hoogte heeft omgekeerd. Rabbi MEÏR BEN TODROS HALLEVIE uit Toledo († 1244) heeft dan ook aan MAIMONIDES verweten, dat hij de *takken* der religie vernield, maar de *wortels* vaster gemaakt heeft. De dogmata van het Jodendom zijn door MAIMONIDES vastgesteld; maar met dat al acht hij de philosophie den zuiversten cultus, dien men God brengen kan. De rede voert ten slotte tot dezelfde resultaten als openbaring en traditie, alleen is de eerste weg niet voor allen toegankelijk. Om dergelijke uitlatingen werd zijn tijdgenoot IBN ROSJD de ,,patriarch van het ongeloof'' geacht (zie blz. 38); maar MAIMONIDES is behoedzamer. Hij verwijt zelfs den philosophen van professie, dat zij allen min of meer ARISTOTELES volgen zonder rekening te houden met de geopenbaarde waarheden der religie. Hij sluit zich liever aan bij de scholastici, die enkel in het belang der religie steun zoeken bij de philosophie. In de physica geldt ook hem ARISTOTELES als de hoogste autoriteit; maar in metaphysische quaestiën neemt hij liever de bijbelsche traditie als uitgangspunt — zooals hij beweert — hoewel hij inderdaad zich in deze materie door het Neoplatonisme laat leiden. Loopt zoodoende somwijlen het dogma gevaar, dan zal hij zich haasten zijne ingenomenheid met het dogma te betuigen (zie blz. 38). Evenmin als SAADJA kon het hem, den rationalistischen exegeet, moeilijk vallen, philosophie en theologie te verzoenen.

MAIMONIDES' kennis is veelomvattend. De *Moreh* kan dienen

als handboek voor de geschiedenis der wijsbegeerte, met name der arabische tot IBN ROSJD, en tevens, wat de inleiding betreft, als een woordenboek der bijbelsche synoniemen. Zijne Ethiek besluit met eene verhandeling over hygiène. Den wijsgeer, den exegeet, den moralist en den medicus vinden wij in hem vereenigd, en hunne soms uiteenloopende inzichten sluiten een compromis onder invloed van den scholasticus. Geen wonder, dat zijne geloofsgenooten hem later eerden als een *tweeden Mozes.*

Van een Maimonidisch systeem kan niet gesproken worden (zie blz. 35). De laatste middeleeuwsche Joodsche wijsgeer heeft evenmin als zijne voorgangers een wijsgeerig stelsel gegeven. Hij heeft het voorhanden zijnde wijsgeerig materiaal gebruikt om de geloofsvoorstellingen van het Jodendom voor de rechtbank van het denken te rechtvaardigen. Hij schreef voor hen, wier geloof geschokt was door de tegenspraak, die men meende te vinden tusschen het Schriftwoord en de wijsbegeerte. Gelijk er onjuiste opvattingen bestaan omtrent het in den Bijbel meëgedeelde aangaande God, zoo bestaan er ook verkeerde begrippen omtrent hetgeen de wijsbegeerte dienaangaande leert. Om de juiste bijbelsche en de juiste wijsgeerige opvatting is het MAIMONIDES te doen. Het laat zich dus wel verklaren waarom hij zijnen arbeid begint met eene exegetische verhandeling, die een bijna vijftigtal paragraphen van den *Moreh* beslaat [1]). Voordat hij zijne *wijsbegeerte* van de religie geven kon — want andere wijsbegeerte kent de middeleeuwsche Jood niet (zie blz. 39) — moest hij eerst de *religieuse* voorstellingen zelve in het rechte licht stellen. Door deze methode zal het hem niet moeilijk vallen aan te toonen, dat het Schriftwoord slechts in anderen vorm de wijsgeerige bepaling weêrgeeft, zoodat de ,,twijfelende'' door dezen ,,gids'' reeds a priori wordt gerustgesteld omtrent het resultaat der wijsbegeerte.

Dat nu de Bijbel de philosophische waarheid in eenen *anderen* vorm geeft, is niet meer dan natuurlijk; want voor den oningewijde is de wijsgeerige redeneering duister en onverstaanbaar: alleen door allegorie, door beeld en gelijkenis kan zij door den oningewijde verstaan worden. De Bijbel

deelt ook maar alleen de *resultaten* mede. Wie zich op wijsgeerig terrein begeeft, zonder dat zijn geest door bespiegeling tot het denken is toegerust, zal steeds moeten eindigen met twijfel, en op onoplosbare bezwaren stuiten. Daar slechts weinigen in staat zijn wijsgeerig te denken, heeft God hun een anderen weg gewezen, om tot dezelfde resultaten te komen, n.l. dien der bijbelsche traditie. De Schrift, die door allen zonder onderscheid gelezen wordt, heeft ten doel eensdeels de religieuse waarheden traditioneel weêr te geven, anderdeels de wijsgeerige uitdrukkingen door metaphoren te vervangen. Acht men met MAIMONIDES de Bijbelboeken geschreven te zijn door mannen, uit wie de geest Gods sprak, en erkent men tevens de wijsbegeerte als de hoogste, Gode welgevallige trap, waartoe 's menschen geest stijgen kan, dan is de logische consequentie, dat de uitspraken van den Bijbel en van de wijsbegeerte elkander dekken. De arme van geest, die zich aan het Schriftwoord vastklemt, en de wijsgeer, die de hoogste problemen tracht op te lossen, ontmoeten elkander, al spreken zij ook schijnbaar eene andere taal.

MAIMONIDES zal zijne opvatting met voorbeelden staven. De wijsgeer erkent bijv. het *bestaan* en de *volmaaktheid* Gods. Voor het gewone, ongeoefende verstand kunnen deze begrippen slechts door inadaequate voorstellingen duidelijk gemaakt worden. Spreken nu de profeten van God, alsof zij met een *lichamelijk* wezen te doen hebben, dan geschiedt dit alleen om het volk des te vaster het *bestaan* van God in te prenten [2]). In dit verband wordt aan God, die handelend optreedt, beweging toegeschreven; van Zijn weten wordt gesproken als van waarneming door een zintuig; van de mededeeling Zijns geestes aan de profeten als van een spreken. Om Gods volmaaktheid uit te drukken worden eveneens beelden gebruikt, ontleend aan 's menschen wijze van bestaan. Ook wat den profeten zelven wedervaart, deelen zij in gelijkenissen mede. Als zij spreken van droomen, gezichten of engelverschijningen, hebben wij daaronder de profetische visie te verstaan. God werkt door de שכל הפועל op het kenvermogen, en daardoor op de phantaisie van den profeet; en om een goed

profeet te zijn, moet men eene aangeboren, hoog ontwikkelde phantaisie bezitten, uitgebreide kennis hebben opgedaan en er zedelijk toe geschikt zijn. Zulk eene wel toegeruste persoonlijkheid heeft *innerlijke ervaringen*, en als nu gesproken wordt van het ,,zien'' der profeten, hebben wij aan innerlijke ervaring te denken, wat HALLEVIE reeds noemde: ,,het inwendige oog'' (zie blz. 125). Innerlijke ervaring was de verschijning van den engel aan Abraham op Moria, en van de drie mannen bij Abraham's tent; de worsteling van Jakob, het spreken van Bileam's ezelin, de ontmoeting van Jozua met den engel voor Jericho enz. En zoo er van verschijningen gesproken wordt aan menschen, bij wie aan geene innerlijke ervaring kan gedacht worden, omdat hun geestestoestand daartoe niet geschikt was, dan heeft men onder den engel of מלאך eenvoudig aan een' bode of profeet te denken, bijv. in de geschiedenis van Hagar. Tot de profetische visie behooren volgens MAIMONIDES ook de zonderlinge daden der profeten, waarvan gezĕgd wordt, dat God die bevolen had aan Jesaja, Ezechiël of Hosea. De grootste der profeten, Mozes, heeft niet in beeld of gelijkenis gesproken, gelijk de anderen. Het voertuig der phantaisie behoefde hij niet, want hij was zóó geestelijk, dat hij direct met Gods geest in betrekking stond (Num. 12 : 6—8). Na Mozes is dan ook de taak der profeten het volk op te wekken de leer van Mozes te bewaren.

Dat MAIMONIDES, van zulke praemissen uitgaande, de geheele physica en metaphysica in een drietal hoofdstukken des Bijbels ontdekt, kan ons niet verwonderen. Van oudsher hadden reeds de Talmudisten in het ,,verhaal van de schepping'' (*Maaseh beresjieth*) en in dat van ,,den (hemelschen) wagen'' (*Maaseh merqabah*) eene geheimleer ontdekt, welke leer de Qabbalisten hebben uitgewerkt. MAIMONIDES beroemt er zich op, dat hij zonder profetische ingeving, maar enkel door zorgvuldig onderzoek des Bijbels en van den Talmud, aan de hand der philosophie, in het eerste verhaal de physica en in het tweede (Ezechiël I en X) de metaphysica gevonden heeft[3]). Vat men beide verhalen letterlijk op, zooals sommige predikers (דרשנין) en commentatoren doen, dan zal — volgens

hem — het resultaat zijn bij velen: verwerping (הכחשה) en ontkenning van de grondslagen der wet, d. i. der religie [4]).

In MAIMONIDES' arbeid ligt dus een volledig rationalistisch systeem voor ons. Latere Joodsche of Christelijke rationalisten kunnen slechts herhalen, wat hij reeds gezegd heeft. Of deze ,,tweede Mozes'' met de takken, zooals Rabbi MEÏR BEN TODROS het uitdrukte, ook niet soms de wortels der religie door zijn rationalisme geraakt heeft, blijft de vraag. Dit is echter duidelijk, dat MAIMONIDES geene moeite zal hebben om elke wijsgeerige beschouwing, waartoe hij zich aangetrokken gevoelt, als rechtgeloovig te legitimeeren, wanneer men slechts zijne exegese als de ware erkent.

Van MAIMONIDES' pogingen om de geloofsvoorstelling met de wijsbegeerte te verzoenen, zal ons zijne Godsleer nog menig blijk geven. Wat hij aangaande God geleerd heeft, laat zich onder de volgende rubrieken brengen: 1°. het Bestaan van God, 2°. de Eigenschappen van God, 3°. de Schepping en 4°. de Voorzienigheid.

I. *Het Bestaan van God.* Dat een ding bestaat, kan bewezen worden uit zijne accidentiën of uit zijne handelingen. Om het bestaan van God te bewijzen, wil MAIMONIDES dan ook uitgaan van de wereld als het effect, om daarna tot de causa, d. i. God, op te klimmen. Hierbij stonden hem twee wegen open, die der *Motaqallimîn* en die der wijsgeeren of *Aristotelici.* Al de oude *Motaqallimîn:* de Christen geworden Grieken zoowel als de belijders van den Islâm, gingen, volgens hem [5]), van een eenmaal aangenomen Godsbegrip uit, om een vasten grond te hebben voor hunne stellingen. Nu eenmaal zulk een denkbeeldig wezen als bestaande was aangenomen, betoogden zij, dat het juist zóó bestond, als zij beweerden. THEMISTIUS heeft echter reeds terecht opgemerkt, dat de begrippen uit de dingen, en niet omgekeerd, de dingen uit de begrippen te verklaren zijn [6]). De *Motaqallimîn* (de Scholastici) namen steeds als bewezen aan, dat de wereld geschapen is, waaruit dan van zelf volgen moet, dat er een werkmeester moet zijn, die haar geschapen heeft, en wel één Schepper, die in

onderscheiding van het geschapene, onlichamelijk zijn moet. Mijne gansche ziel, zegt MAIMONIDES, kwam tegen zulk eene redeneering in opstand. De schepping der wereld is zelf eene hypothese, die eerst bewezen dient te worden, en kan dus nooit als uitgangspunt van betoog gelden. Neen; het beste wat de godgeleerde, die de waarheid zoekt (אלמתשרעין), kan doen, is de onhoudbaarheid te bewijzen van de stelling der wijsgeeren: dat de wereld eeuwig is. Nu is dit geene kleine zaak, want over de quaestie van het al of niet geschapen zijn der wereld is al reeds drieduizend jaren gestreden. Toch is de beste methode om eene zaak te bewijzen, die der wijsgeeren; en dezelfde argumenten, die zij bezigen om de eeuwigheid der wereld te bewijzen, kunnen wij gebruiken om het bestaan van God te bewijzen. De wijsgeerige demonstratie verkiest hij dus boven de scholastische methode, die het onbewezene tot basis neemt. Zelf gelooft hij dat de wereld geschapen is; maar al zal hij later met de wijsgeeren wel in het reine komen omtrent de quaestie der schepping, zoo wil hij voor een oogenblik met hen de eeuwigheid der wereld aannemen. Ook in zijne talmudische werken heeft hij dien weg bewandeld, eenvoudig omdat de bewijzen, die de wijsgeeren uit het zichtbare (de wereld) trekken, onwederlegbaar zijn, en juist zulke bewijzen hebben wij noodig — zoo oordeelt hij — voor ons fondamenteel dogma: het bestaan van God. Beweren de wijsgeeren, dat de wereld *eeuwig* is, dan is daardoor reeds gezegd, dat er iets bestaat, dat anders is, dan alle overige lichamen in het heelal, dat het noch een lichaam is, noch de faculteit van een lichaam bezit, dat het dus éénig is, eeuwig, zonder oorzaak en onveranderlijk. Wat is dit anders, vraagt hij, dan dezelfde bewijzen aanvoeren, die wij noodig hebben om Gods bestaan vast te stellen?

In de tweede afdeeling van den *Moreh* zal hij dan nu ook het bestaan van God gaan bewijzen volgens de methode der wijsgeeren[7], d. w. z. hij voert de vijfentwintig stellingen van ARISTOTELES en de *Peripatetici* aan, waardoor het bewijs voor een *primus motor* geacht wordt te zijn geleverd, en die in de *Physica* III, c. 4—8 gevonden worden. De vorm, waarin

hij die stellingen geeft, doet zien dat hij zijne kennis der peripatetische leer voornamelijk geput heeft uit IBN SINA[8]). Slechts eene dier stellingen, hoewel eveneens volgens ARISTOTELES' methode uitgewerkt (דרך במאמר ארסטטי), zooals hij zelf zegt, is merkwaardig, omdat die niet berust op de beweging der spheren, en in dien zin dus als onafhankelijk van de peripatetische bewijzen kan geacht worden. Men zou het een *kosmologisch bewijs* kunnen noemen. Er zijn — zegt hij — dingen, wier bestaan door de zintuigen wordt waargenomen. Nu zijn er drie gevallen mogelijk: of alle dingen ontstaan *noch* vergaan, of alle dingen ontstaan *èn* vergaan, of alle dingen ontstaan en vergaan *eensdeels*, en ontstaan noch vergaan *anderdeels*[9]). Het eerste geval is onaannemelijk, want wij zien vele dingen ontstaan en vergaan. Het tweede geval is ook onaannemelijk, want zoo *alle* dingen aan ontstaan en vergaan onderhevig waren, zou *elk* ding ook de mogelijkheid bezitten om te vergaan. Wat nu mogelijk is voor de geheele soort, is tevens eene noodwendigheid, zoodat alle dingen noodwendig zouden moeten vergaan zijn; maar was dat geschied, dan zou daaruit volgen, dat er volstrekt niets bestond. Hier is MAIMONIDES' redeneering verre van duidelijk. Misschien bedoelt hij, dat wat *toevallig* plaats kan hebben bij *enkele* dingen, daarom nog niet op de *geheele soort* toepasselijk is, en tracht hij op deze wijze het voortdurend bestaan der wereld te bepleiten, zonder daarvoor nu juist al te duidelijk voor zijne lezers te willen uitkomen, en dat te minder, daar hij dit bewijs het krachtigste noemt, welk bewijs dan geheel gebaseerd zou zijn op het voortdurend bestaan der wereld, waaraan zich de orthodoxie zou kunnen ergeren. Alzoo blijft het geval over, dat voor een deel de dingen ontstaan en vergaan, en voor een ander deel niet, d. w. z. dat er wezens zijn die ontstaan en vergaan, en er ook een wezen is dat noch ontstaat noch vergaat. In dit wezen, dat noch ontstaat noch vergaat, is dus zelfs geene mogelijkheid van vergaan; zijn bestaan is integendeel noodwendig. Dit *noodwendige* wezen kan slechts noodwendig zijn ten opzichte van zich zelf of van zijne oorzaak. In het laatste geval zou die oorzaak het eenige, noodwendige wezen zijn.

Er moet dus een wezen bestaan, dat ten opzichte van zich zelf noodwendig is, en zonder hetwelk niets bestaan kan. Het kan ook geen oorzaak hebben dan in zich zelf, en niet samengesteld zijn. Welnu, dat wezen, dat krachtens zijne eigene essentie, zonder oorzaak bestaat: dat wezen is God.

Het behoeft niet aangetoond te worden, dat MAIMONIDES van praemissen uitgaat, die zelve nog bewijs behoeven; evenmin, dat hij met zijne conclusie al niet veel verder komt, dan tot de aristotelische „hemelsche spheer", als ongeschapen wezen, terwijl met zijn betoog nog niets gezegd is omtrent den deus religionis. Maar dat lot deelt hij met allen, die het bestaan van God trachtten te „bewijzen". Het was hem slechts om de toepassing der wijsgeerige methode te doen tegenover de scholastische, waarbij het bestaan van God als axioma gold.

Het belangrijkste deel zijner Godsleer is dat, waarin hij handelt over de attributen, en daarbij pleit voor het aannemen van *negatieve* attributen.

II. *De Eigenschappen van God.* Het baat weinig of men zich al een belijder noemt der éénheid Gods, zoo men zich van die eenheid geen duidelijk begrip vormt. Het is niet genoeg zich God voor te stellen als niet-samengesteld en dus afgescheiden van al wat lichamelijk is, maar het Godsbegrip moet gezuiverd worden van alles, waardoor aan de „eenvoudige substantie" iets toegevoegd zou worden. Nu is een attribuut altijd iets anders, dan de substantie zelve, die men definieeren wil. Het attribuut is in de meeste gevallen een *accidens*, waardoor nog iets bij het wezen gevoegd wordt, en zoo zullen attributen altijd het wezen Gods *meervoudig* maken. De attributen, waardoor de dingen bepaald worden, zijn:

1º. *Definities.* Daardoor wordt het wezen van een ding uitgedrukt. Zegt men bijv.: de mensch is een redelijk dier, dan wijst men eerst de soort aan en definieert daarna de soort nog nader. Zulk eene definitie kan nooit op God toegepast worden; waarom dan ook alle wijsgeeren, „die wat

zij zeggen tot zijn rechten zin terugbrengen" (d. w. z. die zich juist uitdrukken), het hierin eens zijn, dat God niet te definieeren is[10]).

2⁰. *Onderdeelen van definities*[11]). Bijv. men kan den mensch naar zijne qualiteit aanduiden als levend wezen of als redelijk wezen. Zulke attributen, die een deel van het wezen ons doen kennen, zijn evenmin op God van toepassing, daar Zijn wezen ongedeeld is.

3⁰. *Hoedanigheden*. De dingen, waarvan hoedanigheidsbepalingen kunnen gegeven worden, behooren noodwendig tot eene der kategorieën. Nu kan God, die vrij is van alle accidentiën, tot geene enkele kategorie gebracht worden, m. a. w. door geene hoedanigheid gedefinieerd worden. In de aristotelische kategorieën-leer zijn bij de hier bedoelde *kategorie der qualiteit* vier gevallen denkbaar[12]). *Vooreerst* behoort hiertoe de capaciteit (ἕξις καὶ διάθεσις), waaronder een geestelijke of moreele zielstoestand verstaan wordt, en daar kunstvaardigheid evenzeer eene capaciteit is als deugd, is er in den grond geen onderscheid of men iemand definieert als geleerde, timmerman of zieke — wat nooit van God gelden kan. *Ten tweede* behoort hiertoe het natuurlijke vermogen of onvermogen (ὅσα κατὰ δύναμιν φυσικὴν ἢ ἀδυναμίαν λέγεται). Iets kan hard of zacht, sterk of zwak zijn — wat evenmin van God gezegd kan worden. *Ten derde* de affecten (παθητικαὶ ποιότητες καὶ πάθη), waaronder begrippen vallen als toornig, vreesachtig, medelijdend; altijd voor zoover zij geen duurzamen toestand (qualiteit), maar iets accidenteels (affect) aanduiden. Ook de onderscheidingen naar kleur, smaak, reuk enz. kunnen hieronder gebracht worden. *Eindelijk* behoort nog tot deze kategorie de vorm-bepaling (σχῆμά τε καὶ ἡ περὶ ἕκαστον ὑπάρχουσα μορφή), waardoor iets als lang, kort, gebogen of recht aangeduid wordt.

Niet alleen is geen enkel dezer vier gevallen, maar ook geene der drie hier behandelde soorten van attributen op God van toepassing; want elk attribuut onderstelde een min of meer *samengesteld* wezen[13]). Er zijn attributen, waarbij dit niet ondersteld behoeft te worden, maar het zal blijken dat ook deze niet van God kunnen gelden. Bijv. het attribuut der

4⁰. *Verhouding*. Een ding kan bepaald worden naar de verhouding, waarin het tot iets anders staat, tot een tijdstip, plaats of persoon [14]). Van Zeïd kan bijv. gezegd worden dat hij vader is van dezen, handelsgenoot van genen, bewoner van die plaats of levende in dien tijd. Deze soort van attributen heeft het voordeel, dat het gedefinieerde voorwerp noch gedeeld noch veranderd wordt wat het wezen aangaat, want Zeïd kan zoowel het een als het ander zijn, en daarbij op eene bepaalde plaats op zeker tijdstip wonen. Het schijnt dus, dat de attributen der verhouding nog het best op God zouden toegepast kunnen worden; doch hier doet zich het bezwaar voor dat God nooit in eenige verhouding tot plaats of tijd kan gedacht worden, en dat het wezen, dat *noodwendig* bestaat, nooit volkomen in rapport treden kan met een wezen, dat alleen de *mogelijkheid* bezit om te bestaan; m. a. w. er laat zich geene wederzijdsche verhouding of reciprociteit ([illegible]) denken tusschen God en zijne schepselen, daar zulk eene verhouding alleen bestaan kan tusschen gelijksoortige dingen. Tusschen maat en kleur bijv. bestaat ook geen rapport. Ook op deze wijze kan men dus God met geen attribuut benoemen, ofschoon de attributen der verhouding in zooverre nog de beste zijn, daar zij het wezen zelf onaangetast laten, en het wezen van den Eeuwige niet veelvuldig maken [15]). Wat eindelijk betreft het attribuut der 5⁰. *Werking*, ook daardoor wordt het wezen niet aangetast. Als maar niet vergeten wordt, dat de verschillende werkingen Gods, volgens welke Hij bepaald worden kan, alle haren oorsprong hebben in Zijn één en ongedeeld wezen. De verschillende attributen, aan God toegeschreven in den Bijbel, hebben dus betrekking op Zijne *werkingen*, niet op Zijn wezen.

Toch, zeggen sommigen, kan er van wezensattributen gesproken worden, welke niet slaan op de werkingen of handelingen van God; en onder wezensattributen verstaan zij dan: *levend*, *kunnend*, *wetend* en *willend* [16]). Zij achten deze onderscheidingen noodwendig in het wezen Gods, als men Hem den Volmaakte noemen wil. Maar zij vergeten, dat het *weten* Gods, een weten is van Zijn eigen wezen, dus ident met het *leven;* en dat *macht* en *wil* enkel beteekenis

hebben met het oog op Zijne schepselen. Op zich zelven kan God geene macht uitoefenen, en Hij is evenmin het voorwerp van Zijn' eigen wil. Van weten, kunnen en willen van God kan dus slechts gesproken worden met betrekking tot het geschapene. Noemt men God: Schepper, dan wordt daarmede toch niet bedoeld, dat er iets in Hem is, waardoor Hij den Hemel, en iets anders, waardoor Hij de aarde geschapen heeft; maar evenmin wordt bedoeld, als men spreekt van Gods wil, dat er in Hem iets anders is, waardoor Hij *wil*, in onderscheiding van iets anders, waardoor Hij *kent* wat door Hem geschapen is. Er zijn in God eenvoudig geene onderscheidingen te maken. Bovendien, daar er tusschen God en het geschapene toch geen rapport bestaan kan[17]), zal het altijd eene onnauwkeurigheid geacht moeten worden, als men God wil definieeren op de wijze waarop men de dingen definieert, al past men ook *per viam eminentiae* op God toe, wat men in de dingen heeft waargenomen. Meer dan van homonymiteit kan dus nooit gesproken worden, als men de attributen: bestaan, leven, weten, macht en wil, van God gebruikt. Zoo goed als de overige attributen is zelfs het ,,bestaan'' met het oog op de dingen slechts een accidens, dat bij het wezen der zaak gevoegd is[18]). Het begrip ,,eenheid'' op de dingen toegepast, beslist niets omtrent het één-zijn van het ding. Hoe moeilijk het ook moge vallen, zoo moeten wij van God toch zeggen: dat Hij bestaat, maar niet door het ,,bestaan''; dat Hij leeft, maar niet door het ,,leven''; dat Hij één is, maar niet door de ,,eenheid''. In den grond willen wij door de formule: God is *één*, slechts iets *negatiefs* uitdrukken, m. a. w. wij moeten Hem ons niet denken als iets veelvoudigs; maar daarmede is echter die éénheid van God nog geenszins omschreven. Hetzelfde geldt ook van de *eeuwigheid* Gods, welke uitdrukking daarom zoo weinig zegt, dewijl wij haar, *positief* gebezigd en op een ding toegepast, toch altijd in eene zekere betrekking met het begrip ,,tijd'' aanwenden. Van God gebezigd, wordt door ,,eeuwigheid'' alleen het ontstaan-zijn ontkend. ,,De beschrijving van God door middel van *ontkenningen*, is de *ware* beschrijving''[19]) — zoo luidt dan ook de slotsom

van MAIMONIDES' behandeling der z.g. positieve attributen.

Daar er tusschen God en ons hoegenaamd geen rapport bestaan kan, ligt in het aannemen van *negatieve* attributen de erkenning opgesloten, dat wij van het goddelijke Wezen niets kunnen weten; maar dit geeft juist — zegt MAIMONIDES — aan de negatieve attributen de grootste waarde. Wie aangaande God iets positiefs meent te kunnen zeggen, bedriegt eenvoudig zich zelven. Wij kunnen van Hem zeggen: *dat* Hij is[20]; maar nooit *wat* Hij is. Daar ons verstand begrensd is, kan het geen verbazing wekken, als wij van sommige dingen niets positiefs weten te zeggen. Van den hemel bijv., een bewogen en derhalve een ontstaan lichaam, kunnen wij zelfs het wezen niet omschrijven, al kunnen wij hem meten en zijne bewegingen bepalen. Wij kunnen enkel zeggen: hij is niet licht en niet zwaar, niet toegankelijk voor invloeden van buiten, hij is zonder smaak of reuk — zulke bepalingen moeten wij wel geven, daar wij vorm noch materie van den hemel kennen. Maar wat dan te zeggen van het hoogste Wezen, dat uit geene materie, en nog wel noodwendig en zonder oorzaak bestaat? De volmaaktheid van dat Wezen laat zich immers alleen beschrijven door de *ontkenning* van elke *onvolmaaktheid.* Acht men dit eene zeer onvoldoende kennis, men vergete daarbij dan niet, dat zoo iemand van een ding op tal van punten weet te zeggen wat het *niet* is, diens kennis hooger staat dan van hem, die dit niet weet te zeggen, en die negatieve kennis van God behoeft dus daarom nog niet gering geacht te worden. Iemand, die bijv. erkent, dat God *onlichamelijk* is, is meer in kennis gevorderd, dan iemand, die dit nog niet erkent. Zelfs *existentie* en *eenheid* (als positieve attributen gedacht) wil MAIMONIDES God ontzeggen, uit vrees Gods essentie veelvoudig te maken. Geen bezwaar heeft hij tegen vermeerdering der negatieve attributen. Wat in den Bijbel *positief* aan God wordt toegeschreven, is een attribuut der handeling, of moet eveneens *negatief* worden opgevat. Wordt er gezegd, dat God „bestaat", dan wordt daarmede bedoeld, dat het „niet-bestaan" van God onaannemelijk is; dat God „leeft", dat Hij niet tot de doode dingen behoort; dat God „éénig" is, dat er geene

meerdere Goden zijn. Zelfs de *namen* van God zijn afgeleid van de *werkingen* Gods, met uitzondering van dien, welke genoemd wordt שם המפורש [21]). Het tetragrammaton heeft geene bekende etymologie, tenzij men er in zie den stam van היה, en *deze* naam wijst alleen de *essentie* van God aan, zonder eenig bijvoegsel. Wordt nu door dien naam wel het „*noodzakelijk bestaan*" van God uitgesproken, zoo wordt toch aangaande het *wezen* Gods ons daardoor *niets nader* verklaard.

Uit hetgeen MAIMONIDES aangaande de attributen geleerd heeft, zijn duidelijk de bronnen te kennen, waaruit hij geput heeft. Over de *onkenbaarheid* Gods hadden reeds de *Neoplatonici* gehandeld, en aan de leer der negatieve attributen is steeds groote waarde gehecht door de arabische wijsgeeren, van AL KINDI tot IBN ROSJD. Ook HALLEVIE sprak van negatieve attributen (zie blz. 115); maar de eerste, die ernst gemaakt heeft met de leer der onkenbaarheid in de Joodsche theologie, is MAIMONIDES. Uit het reeds behandelde blijkt echter, dat zijn Godsbegrip het praedikaatlooze ἓν van het *Neoplatonisme* zéér nabij dreigt te komen. In de aristotelische onderscheiding van het subject, dat *denkt*, en het voorwerp, dat *gedacht* wordt, zag het *Neoplatonisme* reeds gevaar voor de simplicitas van het wezen Gods, en daarom stelde het den Absolute voor zonder νοῦς (zie blz. 103). MAIMONIDES vat echter met ARISTOTELES het Goddelijk wezen op als het werkzame denken [22]), zoodat hem nu nog overblijft aan te toonen, op het voetspoor van IBN SINA, dat de onderscheiding in God van de *gedachte*, het subject dat *denkt*, en het object dat *gedacht* wordt [23]), geene veelheid in het wezen Gods te voorschijn roept. Als attribuut kan het denken niet toegelaten worden; maar MAIMONIDES zal aantoonen dat het *denken* ident is met het *wezen* Gods, en hij gaat daarbij uit van de peripatetische beschouwing der ziel [24]). De geest des menschen, alvorens iets te denken, is de νοῦς παθητικός; maar als hij iets gedacht heeft, bijv. den vorm van een stuk hout, en dien abstracten vorm beschouwt zonder de materie, dan is die νοῦς: ποιητικός. Deze laatste nu is de afgetrokken vorm van het hout in 's menschen geest, want het *denken in*

werking is niets anders dan het *gedachte voorwerp*. Er zijn dus geen twee dingen: het denken en de gedachte vorm, want het *denken* (in werking) is het *gedachte*. Het wezen van elk intellect, is dat intellect zelf, dat tot actie is overgegaan. Stelt men dus, dat een intellect in actie is, dan heeft men tevens de bewuste voorstelling van een gedacht object. Het *intellect*, dat die abstractie gemaakt heeft, is als zoodanig tevens *intelligens*. Ergo is *intellect*, *intelligens* en *intelligibile* eene en dezelfde zaak, wanneer er namelijk sprake is van het *denken in werking*. Daar nu in God nooit iets in potentie, maar altijd in actie is, blijkt het, dat Hij zelf en het gedachte voorwerp één zijn, m. a. w. dat de gedachte, het subject dat denkt en het object dat gedacht wordt, Zijn *wezen* uitmaken; evenals bij ons zelven het geval is, als ons intellect in actie is.

III. *De Schepping*. Het dogma der éénheid Gods acht Maimonides het *eerste*, en dat der Schepping het *tweede* grondbeginsel der Wet[25]. Evenals bij Aristoteles treffen wij ook bij hem de tegenstelling aan tusschen de sublunarische wereld en die der spheren en sterren; maar bij Maimonides is de arabisch-neoplatonische invloed duidelijk merkbaar. Dat de hemelspheer eene ziel (נפש) heeft[26], acht hij bewezen uit hare beweging. Beweging wordt opgewekt door zinnelijken lust of door geestelijke begeerte. Van het eerste kan bij die spheer geen sprake zijn. Hare begeerte is naar God, en daar Hij die begeerte wekt, is Hij dus de *primus motor*. Reeds Aristoteles had van verschillende spheren gesproken, en de arabische wijsgeeren, met name Ibn Sina en Ibn Rosjd, hadden voor de verschillende spheren daarmede correspondeerende *intelligenties* aangenomen, zooals reeds vroeger (blz. 42) is aangetoond. Geheel in dien geest spreekt ook Maimonides van uit elkander emaneerende ([illegible]) intelligenties. God oefent geestelijken invloed uit, want de begeerte der intelligenties gaat naar Hem uit. De beweging der spheren geschiedt dus niet *ex necessitate naturae*, maar wordt opgewekt door de begeerte naar God.

De wijsgeeren nu noemen God: de *eerste oorzaak* [27]); maar de *Motaqallimîn* noemen Hem bij voorkeur den *agens*, want zij meenen, dat als men van causa spreekt, de *effectus* gelijk moet zijn aan de causa, m. a. w. de wereld *eeuwig* zou moeten zijn: eene conclusie, waarmede MAIMONIDES het niet eens is. De aristotelische causae, die moeten saâmwerken om iets te doen ontstaan, past hij dan ook op God toe. Hij acht God de causa *efficiens;* want — zoo betoogt hij — als A bewogen wordt door B, B door C, C door D en D door E, dan is E de beweger van A, B, C en D. De causa efficiens van al wat in het heelal is, blijft dus in laatster instantie God. Hij is ook de causa *formalis*. Alle natuurlijke vormen, die ontstaan en vergaan, moeten voorafgegaan zijn door een anderen vorm, die de materie bereidt om den vorm te ontvangen, en zoo vervolgens komt men tot den laatsten vorm, die noodig is voor al die tusschenvormen. Deze laatste vorm is God, in dien zin: gelijk de vorm het ware *wezen* is van al wat vorm bezit, zoodat als de vorm vergaat, ook het wezen vergaat, zoo is ook God, als laatste vorm, het wezen en bestaan van alle vormen in de wereld, waarom Hij dan ook in het hebreeuwsch heet חי העולמים, „het leven der wereld". God is ook de causa *finalis*. Van het eene doel klimt men tot het andere op, om te eindigen in den wil of de wijsheid Gods. Daarom noemden de wijsgeeren Hem dan ook *causa* bij uitnemendheid. Werd God alleen als *efficiens* gedacht, dan kon het werk (de wereld) den werker wel eens overleven; maar door Hem *causa* te noemen, verstaat men tevens, dat zonder Hem niets in stand kan blijven. Is God nu ook de causa *materialis*, m. a. w. is ook de materie tot Hem terug te brengen?

Het spreekt van zelf dat op dit punt de arabisch-aristotelische wijsbegeerte niet te verzoenen was met de bijbelsche traditie. Wat de wording der dingen betreft, zijn drie beschouwingen mogelijk, volgens MAIMONIDES. 1°. Die eener *creatio ex nihilo*, welke aangenomen wordt door hen, die aan de geopenbaarde waarheid gelooven; 2°. die van het ontstaan aller dingen uit eene eeuwige *oermaterie*, en 3°. die van het ontstaan aller dingen uit eene *oermaterie èn uit God.*

De tweede (platonische) beschouwing acht hij een middenterm tusschen de eerste en de derde; zoodat het bij de quaestie der wording eigenlijk gaat om de *bijbelsche* of de *aristotelische* opvatting [28]). Terecht merkt hij op, dat door de leer der causae omtrent het *worden* der dingen niets wordt verklaard, daar die causae zelf als ongeworden gedacht zijn. De fout nu van hen, die de *eeuwigheid* der wereld aannemen, bestaat hierin: dat zij de wetten, van toepassing op het *zijn* der dingen, ten onrechte ook aanwenden op het *worden* der dingen, terwijl toch de natuur van het ,,worden'' eene andere is dan die van het ,,zijn''. De menschelijke natuur bijv. is eene andere na de geboorte, dan zij in den moederschoot was [29]). Vooronderstel bijv. — zoo spreekt hij — dat een kind in goeden staat geschapen was [30]); maar dat de moeder stierf na het enkele maanden gezoogd te hebben en de vader het opvoedde op een eenzaam eiland, totdat het opgegroeid en wel onderwezen was. Nooit heeft die knaap een vrouw of vrouwelijk dier gezien, en nu vraagt hij op zekeren dag: hoe is de mensch toch ontstaan? Als hem nu verhaald wordt, dat de mensch ontstaat in het lichaam van een ander mensch, dan zal hij natuurlijk met tal van redeneeringen aantoonen, dat dit eenvoudig eene onmogelijkheid is. Zóó staan wij nu ook tegenover ARISTOTELES [31]). Als leerlingen van Mozes, gelooven wij dat de dingen op de eene of andere manier *geworden* zijn, wat ARISTOTELES ontkent, door te wijzen op den *bestaanden* toestand der dingen.

Wij zullen MAIMONIDES niet volgen in zijne uitvoerige wederlegging van de aristotelische bewijzen (zooals zij voorkomen in de *Physica*, VIII, c. 1 en I, c. 6—10) en van die der latere Peripatetici. Zijne wederlegging komt toch steeds hierop neder: dat uit het *bestaande* geene conclusies mogen getrokken worden omtrent het *ontstaan* van het bestaande. Zij, die zich met ARISTOTELES de wording der wereld verklaren ex necessitate naturae [32]), zullen, volgens hem, moeite hebben den samenhang der dingen te bewijzen uit de natuurnoodwendigheid. Voor de sublunarische wereld heeft ARISTOTELES de beste verklaring gegeven, maar wat de spheren aangaat, is zijne poging mislukt. Door PTOLEMAEUS

is aangetoond, dat de beweging der spheren en planeten berust op de hypothese van den epicyclus en den excentrischen cirkel, terwijl volgens de aristotelische physica alles zich om de aarde als vast middelpunt beweegt. Heeft nu PTOLEMAEUS goed gezien, dan kan toch ook weêr de vraag gesteld worden: hoe men zich die cirkelbewegingen zonder vast middelpunt te denken heeft? Nu kan de astronoom *volstaan* met deze hypothese, waardoor hij meent, dat de quaestie opgelost is; maar de wijsgeer erkent, dat hij hier staat voor het *onverklaarbare* en tot de grenzen der menschelijke kennis genaderd is. Heeft nu PTOLEMAEUS' hypothese de aristotelische stelling der natuurnoodwendigheid aan het wankelen gebracht, dan heeft de *wijsgeer* recht om eene *vrije oorzaak* aan te nemen, die vorm, natuur, beweging en oorzaak des hemels kent: n.l. God [33]).

De leer van het *ontstaan* der wereld, door MAIMONIDES de basis geacht der religie [34]), heeft menigeen tot de conclusie gebracht, dat zij ook noodwendig *vergaan* moet; daar al wat ontstaat ook vergaat. Doch dit geldt alleen, zegt hij, van de dingen, die op deze bestaande wereld ontstaan, maar niet van de *geschapene* dingen. Deze laatste hangen van Gods *wil* af, en daarom pleit er z. i. meer vóór het voortdurend bestaan der wereld dan voor haar vergaan (zie blz. 136).

Het dogma der schepping is voor het geloofsleven van het hoogste gewicht, voorzoover de schepping opgevat wordt als de openbaring van Gods *wil;* want het geloofsleven verkrijgt dan eerst vastheid, wanneer alle dingen beschouwd worden als gegrond in den stelligen wil Gods. Is de *schepping* ex libertate voluntatis Dei, dan ook de *openbaring*, de *wetgeving* en het *wonder* [35]).

Dat het scheppingsverhaal niet letterlijk op te vatten is, spreekt volgens MAIMONIDES van zelf. Omtrent de quaestie van de *eeuwigheid* der schepping (als daad van God, en dus als eeuwige werkzaamheid te achten) merkt hij op, dat met het ontstaan van het universum tevens het begrip ,,tijd'' ontstaan is. De ,,tijd'' is een accidens behoorende bij elk lichaam, dat in beweging is. Vóór de schepping — toen er niemand of niets was dan God alleen — was van ,,tijd'' geen

sprake[36]). De tijd behoort dus tot de dingen, die geschapen zijn. Maimonides geeft deze vertaling van het eerste vers des bijbels: God schiep in den beginne het *bovenste* en het *benedenste* (van het heelal); eerst bij het vierde vers wil hij ארץ door *aarde* vertalen. Met het „benedenste" worden dan de vier elementen bedoeld, zooals duidelijk blijkt uit de opsomming in het tweede vers: ארץ (aarde), מים (water), רוח (lucht) en חשך (duisternis); want onder חשך wordt het oorspronkelijke *vuur* verstaan[37]). Uit Deuter. 4 : 36 in verband met 5 : 20 — „gij hebt zijne woorden uit het midden des vuurs gehoord", en: „de Heer sprak uit het midden des vuurs, der wolk en der donkerheid" — zien wij dat met donkerheid of duisternis het vuur, als element, bedoeld wordt, welk vuur wel doorschijnend maar niet lichtgevend is, want in het laatste geval zouden wij des nachts den geheelen dampkring in vlam zien. Onder רוח אלהים (geest of wind van God) is eenvoudig de lucht te verstaan, die in beweging is, want de beweging van den wind wordt altijd aan God toegeschreven.

Zij, die meenen, dat het scheppingsdogma gedrukt wordt door het bezwaar, dat een *agens*, die eene werkzaamheid begint, daardoor noodwendig overgaat van de potentie tot de actie m. a. w. verandert, terwijl God toch onbewegelijk is, kunnen zich gerust stellen. Van *verandering* in dit geval kan alleen gesproken worden bij de materie, die eerst onactief is, maar door den vorm tot actie komt; doch bij wat onlichamelijk en onstoffelijk is, is altijd *actie* aanwezig. God is in actie, zoowel vóór als na de schepping — en Maimonides wijst hierbij op den *νοῦς ποιητικός* (zie blz. 142) — en van verandering is dus bij Hem geen sprake, ook al treedt Hij als Schepper op[38]).

Wat is het *doel* der schepping? Er is vaak gezegd, dat alles geschapen is om den mensch, en deze geroepen is God te aanbidden. Doch wanneer *alles* gemaakt is om den mensch, dan had God den mensch ook wel kunnen scheppen *zonder* al die toebereidselen; en erkent men dat God den mensch had kunnen scheppen, zonder dat er bijv. een hemel bestond, dan kan men weder vragen waarom zijn dan toch alle dingen

geschapen, zoo zij geen doel hebben in zich zelf en alleen ontstaan zijn voor iets anders, dat zonder hen niet bestaan kan? Wat betreft de aanbidding Gods als einddoel aan te nemen: God, als de volmaakte, behoeft die aanbidding niet opdat zijne zaligheid er door vermeerdere. Al bestond er geen enkel schepsel, dan nog bleef zijne zaligheid volkomen. De vraag naar het doel der schepping is dan ook eigenlijk nutteloos. Elk schepsel heeft een bepaald doel, en dat doel is de *wil* Gods, die het ook in het aanzijn geroepen heeft[39]. Het doel van het heelal ligt dus in God zelf.

IV. *De Voorzienigheid.* Vier beschouwingen in zake de voorzienigheid worden door MAIMONIDES gewogen en te licht bevonden, en als vijfde geeft hij zijne eigene opvatting[40]. De *eerste* is die van EPICURUS en zijne school, waarbij alles aan het toeval wordt toegeschreven. ARISTOTELES heeft eens en voor goed aangetoond, dat het bestaan der dingen niet aan het toeval kan geweten worden, maar dat er een wezen moet zijn, dat ze ordent. De *tweede* beschouwing is die van ARISTOTELES, welke beweert, dat de goddelijke providentie ophoudt bij de maanspheer en het sublunarische zoo goed als er buiten valt. De individu's op deze wereld vergaan, alleen de soort blijft in stand, en met het oog op de soort zou dus van providentie kunnen gesproken worden. Erkend moet bovendien worden dat de individu's kracht hebben ontvangen om zich te ontwikkelen, om tot zich te nemen wat goed, en af te wijzen wat hun schadelijk is; maar volgens hem bestaat er toch geen onderscheid tusschen het afvallen van een blad, of het vallen van een steen, en het omkomen van vele rechtvaardigen op een schip. MAIMONIDES volgt hier de beschouwing, neêrgelegd in het pseudo-aristotelische geschrift *De Mundo*[41]. In de *Ethica Nicomachea* daarentegen ontbreekt het niet aan uitingen van ARISTOTELES, die doen denken aan eene providentia specialis omtrent de deugdzamen. De *derde* beschouwing is die der *Asjaryieten* (zie blz. 6), die het tegendeel der tweede is[42]. Volgens deze opvatting is letterlijk alles door God gedetermineerd[43],

waaruit dus volgt de volkomen onvrijheid van den mensch. Van ,,mogelijkheid'' is hier geen sprake, daar alles noodzakelijk is. Bij het Godsbestuur kan dan ook nooit gevraagd worden naar het inzicht, maar alleen naar den wil van God. Dat God, niettegenstaande onze gebondenheid, nu toch gebod en wet geeft, is alleen te verklaren uit zijnen wil; gelijk de *Asjaryieten* zich dan ook voor al het ongerijmde in deze wereld eenvoudig beroepen op den wil van God. De *vierde* beschouwing is die der *Moetazilieten*, die eensdeels 's menschen vrijheid (of macht) erkennen [44]), en anderdeels alles terugbrengen tot de wijsheid Gods [45]). Een gebrekkig geborene achten zij eene daad van Gods wijsheid, en het omkomen van den rechtvaardige brengen zij eveneens met die wijsheid in verband. Zij denken bij het laatste geval, dat God hem in de andere wereld wel beloonen zal. Zelfs de dieren ontvangen volgens hen eene belooning, voor hetgeen zij op aarde geleden hebben. Hunne fout was — zegt MAIMONIDES — dat zij niet inzagen, dat het erkennen van Gods alwetendheid en daarnaast van 's menschen vrijheid, tot contradicties voeren moet. De *vijfde* beschouwing — zegt hij — is de onze, ik bedoel die onzer wet (religie) [46]). Daarbij wordt als beginsel aangenomen 's menschen vrije wil, en tevens de volkomen rechtvaardigheid Gods. Al het goede, dat den mensch overkomt is belooning, al het kwade straf. Beroept ARISTOTELES zich op het toeval, beroepen zich de *Asjaryieten* op den wil en de *Moetazilieten* op de wijsheid van God — wij beroepen ons op de verdienste, d. w. z. de mensch ontvangt wat hij verdiend heeft naar zijne werken [47]). Dat leert de wet van Mozes; maar MAIMONIDES vergeet, dat de Bijbel — men denke aan het boek Job o. a. — in menig opzicht iets geheel anders leert. Hij wil dan nu voor de providentie de bedoeling van het ,,boek Gods'' en van de geschriften der profeten raadplegen, en hij meent te mogen constateeren, dat voor het ondermaansche de providentie zich alleen uitstrekt over het geslacht der menschen. Met ARISTOTELES acht hij het dwaasheid te meenen, dat het dooden eener vlieg door eene spin geschieden zou volgens het raadsbesluit Gods. Dat is bloot toeval. Gaat nu de providentie alleen

over de menschen, zoo hebbe men daarbij te bedenken dat zij zich toch ook niet weder over allen in gelijke mate uitstrekt. De providentie deelt zich voornamelijk mede (emaneert) aan die wezens, die de meeste geestelijke ontwikkeling bezitten. Daar de providentie eene emanatie of uitstorting te achten is van het hoogste intellect, kan zij zich alleen in verbinding stellen met intellectueele wezens. Hoe meer nu de mensch in staat is die emanatie in zich op te nemen — en hij kan er zich toe voorbereiden door vrome gedachten en werken — des te meer zal hij het voorwerp der providentia divina zijn [48]). De goddeloozen, die geworden zijn als de dieren des velds, staan er dus buiten [49]); maar voor de vromen is er wel degelijk eene providentia specialissima.

Wat nu het weten van God betreft, zoo moet hier, daar God de volmaakte is, van een *absoluut weten* gesproken worden [50]). Gods weten is nooit eene ,,nieuwe'' wetenschap, m. a. w. er is niets, wat Hij te voren niet wist. Hij omvat met zijn weten alles, ook zelfs het oneindige [51]). Gods praescientie laat niettemin de natuur der dingen intact. Dat men tot vreemde opvattingen komt, is het gevolg hiervan: dat men meent Gods wezen en weten te kunnen vergelijken met het onze, waarmede het echter niets dan den naam gemeen heeft. Blijven er op het gebied der voorzienigheid vele onverklaarde feiten bestaan, men denke aan het Schriftwoord: dat Gods wegen niet de onze zijn.

In MAIMONIDES' *Theodicee* eindelijk wordt ons geleerd, dat het kwaad steeds te beschouwen is als *negatie* of *privatie* [52]). God kan er dus nooit de auteur van zijn, want Hij schenkt alleen het *positieve*, d. i. het *goede*. Alle dingen zijn vergankelijk wat de materie, maar onvergankelijk wat den vorm betreft [53]). Individueel is in het ondermaansche alles vergankelijk, maar de soort blijft. Nu is de edelste vorm (de menschelijke) door Gods wijsheid met de materie verbonden, om over de materie te heerschen. Toch zal de materie altijd een beletsel blijven voor de volmaaktheid en een scheidsmuur voor de volkomen kennis. Is het nu God, die ons onwetend gemaakt heeft? Geenszins, want onwetendheid is eene privatie, en God kan nooit gezegd worden *onmiddellijk* het kwade te

doen of te bedoelen. Het kwade, als privatie, is ook nooit gevolg van een *daad*. God heeft wel de materie met de haar eigene natuur voortgebracht, d. w. z. de materie is altijd met de privatie verbonden, maar toch kan Hij niet geacht worden onmiddellijk die privatie te hebben geschapen, wat op zich zelf reeds eene contradictie is [54]). De hemellichamen, die zonder materie zijn, zijn dus aan geen bederf onderhevig. Dat alle kwaad privatie is, blijkt ten overvloede uit de rechte beschouwing van het drievoudige kwaad, waaraan de mensch bloot staat. Er is 1⁰. kwaad, dat noodzakelijk voortvloeit uit de begrensdheid van onze natuur, die aan ontstaan en bederf onderhevig is; 2⁰. kwaad, dat de menschen elkander aandoen; en wat zij elkander aandoen, geschiedt door hun gebrek aan inzicht, en is alzoo privatie van kennis, en 3⁰. bestaat er kwaad, dat wij onszelven aandoen, door overdadig of wellustig te leven, wat ontstaat door privatie van het juiste inzicht van wat voor lichaam of ziel geschikt is [55]). God daarentegen geeft den mensch al wat hij noodig heeft, en het allernoodzakelijkste verschaft Hij hem bijkans zonder prijs, n.l. lucht, water en voedsel. Terecht kan dus aangaande God getuigd worden: ,,Alle paden des Heeren zijn goedertierenheid en waarheid'' [56]).

Maimonides is ontegenzeggelijk de beste vertegenwoordiger te achten der Joodsche Scholastiek. In hoofdzaak volgt hij het neoplatonisch getinte Aristotelisme van Ibn Sina. Bij zijne bespreking van Gods verhouding tot de wereld, houdt hij dan ook het midden tusschen de neoplatonische emanatieleer en het peripatetische dualisme (zie blz. 143). Zijne leer der voorzienigheid komt in den grond hierop neêr, dat wij *wel* weten wat vrijheid is, maar minder goed wat voorzienigheid is, om dan naïef genoeg te concludeeren, dat beide door ons dus nooit gezegd kunnen worden onverzoend naast elkander te staan. Dit mag geene oplossing der quaestie heeten; trouwens langs wijsgeerigen weg zal het probleem van 's menschen vrijheid en Gods providentie, als gubernatie gedacht, wel nooit zijne oplossing vinden. Zijne Theodicee,

waarin het kwaad, als negatie opgevat, nooit aan God kan worden toegeschreven, is eenvoudig speling van valsch vernuft. De leer der schepping en die van 's menschen vrijen wil is in zijn stelsel meer eene concessie te achten aan de religieuse behoefte, zooals die in de traditie hare uitdrukking vindt, dan dat die leer in het geheel zijner beschouwingen past. Religie is voor hem: het handelen en denken volgens de rede, en haar doel: den mensch te brengen tot volmaaktheid. Alles wordt bij hem door de rede verklaard, en alleen dat, wat voor redeverklaring niet vatbaar is, mag een wonder heeten. Behalve dat der schepping, wordt het wonder in zijn stelsel dan ook vrij wel geëlimineerd. A priori liet het zich denken, dat in MAIMONIDES' Godsleer het meer om den *deus philosophorum*, dan om den *deus religionis* zou te doen zijn. Laat hij eenerzijds God op de spheren invloed uitoefenen, geheel in emanatistischen geest, anderzijds plaatst hij God op zulk een oneindigen afstand van zijn volmaaktste schepsel: den mensch, dat er tusschen God en het schepsel hoegenaamd geen rapport bestaan kan. De vraag is gewettigd: hoe MAIMONIDES dan toch nog eene openbaring Gods, zooals zij in de traditie tot ons gekomen is, mogelijk acht. Is er — volgens hem — absoluut geene vergelijking mogelijk tusschen het wezen en den geest van God en van den mensch, is dan niet de Godsopenbaring louter fictie te achten, en wordt het wezen der religie zelf daardoor niet in gevaar gebracht? Op contradicties zal men dan ook bij dezen grooten middeleeuwschen Scholasticus menigmaal stuiten, en wel om de licht verklaarbare reden, dat hij, niettegenstaande zijnen wijsgeerigen aanleg, ten slotte toch steeds het dogma blijft handhaven, als gevolg van de groote rol, die de traditie in het geestelijke leven van den Jood speelt. Hij staat hierin echter niet alleen, want hetzelfde verschijnsel valt ook waar te nemen bij de Christelijke Scholastici der Middeleeuwen (zie blz. 35).

Het kenmerkendste in zijne Godsleer is zeker de leer der attributen te achten. Zelfs het bestaan en de eenheid, als positieve eigenschappen opgevat, wil hij God ontzegd zien. Nu is er wel bij alle Joodsche Scholastici eene zekere huivering,

zelfs bij den philosophen-hater HALLEVIE (zie blz. 115), om van het wezen Gods iets positiefs te zeggen; maar zoo sterk als MAIMONIDES de ontkenning van het positieve doorvoert, vindt men het bij geen hunner. Door het Neoplatonisme en de arabische philosophie is de leer der onkenbaarheid Gods in de Joodsche wijsbegeerte ingedrongen, en MAIMONIDES heeft die leer in al hare consequenties ontwikkeld. Ging de natuur niet boven de leer, dan zou het Godsbegrip der middeleeuwsche Joodsche denkers van het praedikaatlooze ἕν der Neoplatonici niet veel verschillen. Ongetwijfeld getuigt het van kloeken zin in een tijd, waarin onder zijne geloofsgenooten grof-zinnelijke anthropomorphistische voorstellingen omtrent God ingang vonden, met eene leer der negatieve attributen op te treden. Mocht men nu meenen, dat door de negatie der negatie (bijv. het niet-weten van niets) toch weder iets positiefs aangeduid wordt[57]), en in de negatieve attributen dus teruggegeven wordt wat positief aan God was ontzegd: MAIMONIDES zelf zal de eerste zijn dit gevoelen als dwaling te brandmerken. Men kan van God slechts constateeren wat Hij *niet* is, en men wordt geacht den overigens onkenbaren God het best te omschrijven, als men het grootste aantal negaties weet op te sommen. Het verwijt van MAQRIZI, dat MAIMONIDES de Joden tot „ontkleeders" van het Godsbegrip gemaakt heeft[58]), is niet geheel onverdiend. Acht men dit nu evenwel eene verdienste, en wil men zijne attributenleer een unicum noemen in de geschiedenis van den godsdienst en der ontwikkeling[59]), zoo valt het toch moeilijk te ontkennen, dat MAIMONIDES de *ondoorgrondelijkheid* Gods met de *onkenbaarheid* heeft verward. Al kunnen wij van God nooit de *volledige* kennis bezitten van hetgeen Hij in zich zelven is, dan is daardoor de *kenbaarheid* Gods nog niet uitgesloten. Ware de Godskennis eene totale onmogelijkheid, dan zou het feit der religie zelf onverklaarbaar zijn. Dat MAIMONIDES van dit abstracte wezen, slechts door negaties aan te duiden, toch blijft spreken als gold het den *deus religionis*, pleit meer voor zijn religieus gemoed dan voor de logica van zijn denken. Moet God in verbinding treden met den mensch, dan kan

dit alleen geschieden door emanatie, zooals uit zijne leer der providentie bleek; maar is emanatie mogelijk, dan kan God ook wederom nooit het abstracte wezen zijn, zooals hij Hem elders beschrijft. Juist door dit neoplatonische Aristotelisme toont MAIMONIDES een kind te zijn van zijnen tijd, terwijl hij ook toch weder zijn tijd beheerscht. Wat tot op zijne dagen was gedacht, is door hem verwerkt, met scherpe kritiekoefening, tot een stelsel waarin religieuse traditie en wijsgeerig denken hand aan hand heeten te gaan, maar waarbij nu eens de traditie dan weder de wijsbegeerte, en deze niet het minst, leidsvrouw schijnt te wezen. Minder consequent wijsgeerig dan IBN ROSJD, maar meer dan deze rekening houdende met de eischen van het religieuse gemoed, heeft de polyhistor MAIMONIDES de niet geringe eer, voor de Christelijke Scholastiek der Middeleeuwen de als meester erkende „Rabbi Moyses” te zijn geworden, terwijl „Averroës” werd gevloekt. Het *Nominalisme* kon zich op MAIMONIDES beroepen in zijnen strijd tegen het *Realisme*, terwijl dit laatste in GABIROL, den „Moor Avicebron” zooals men hem noemde, een gids zag, die het *Realisme* tot zijne logische consequentie: het Pantheïsme, heeft doorgevoerd.

SLOTWOORD.

„Une page de Roger Bacon renferme plus de véritable esprit scientifique que toute cette science de seconde main, respectable assurément comme un anneau de la tradition, mais dénuée de grande originalité" — zoo luidt RENAN's oordeel over de Joodsche middeleeuwsche wijsbegeerte [1]. Wat gemis van oorspronkelijkheid aangaat: dit verwijt treft met de Joodsche ook de arabische, en met enkele uitzonderingen, ook de Christelijke denkers der Middeleeuwen. Men kon niet anders dan de lijnen volgen, door PLATO en ARISTOTELES aangegeven, en in dien zin zal men bij de meesten wel eene wetenschap uit de tweede hand aantreffen. De reden echter waarom de Joden in de Middeleeuwen met eere moeten worden genoemd, ligt dan ook niet in het meer of minder origineele hunner wijsgeerige systemen, maar hierin: dat zij de Christenen tot de studie der wijsbegeerte hebben opgewekt (zie blz. 47). Maar er is meer. Handelende over den invloed der Joodsche wijsbegeerte, zagen wij hoe IBN GABIROL's denkbeelden door AMAURY VAN BENA en DAVID VAN DINANT werden uitgewerkt (zie blz. 55). Heeft de sekte der *Amalricaners*, met die der *Catharen* en *Joachimisten*, belangrijk bijgedragen tot het z.g. „verlichte" denken in de Middeleeuwen, dan komt daarvan dus een groot deel toe aan den Joodschen invloed. De leus der drie bedriegers, die een geheel tijdvak der Middeleeuwen beheerschte, achtten wij eveneens uit Joodsche bron te zijn ontstaan (zie blz. 52). Dat de invloed der Joodsche denkers zich ook uitstrekken moest tot de grootmeesters der Christelijke Scholastiek was te vermoeden, welk vermoeden tot zekerheid gebracht is door de onderzoekingen der nieuwere Joodsche geleerden. Dat WILLEM VAN AUVERGNE,

bisschop van Parijs, en DUNS SCOTUS in menig punt GABIROL als hun meester erkenden, hoorden wij reeds (zie blz. 57); maar ook ALBERTUS MAGNUS, de eklekticus, die een verzoenend standpunt inneemt tusschen ARISTOTELES en PLATO [2]), stond onder Joodschen invloed. Niet alleen heeft hij geheele verhandelingen van MAIMONIDES in zijne geschriften opgenomen, maar vele zijner resultaten, ook waar hij zelf de bron niet vermeldt, komen letterlijk met die van MAIMONIDES overeen [3]). Was reeds door EMILE SAISSET beweerd: ,,Maimonide est le précurseur de Saint Thomas d'Aquin et le Moré Neboukhim annonce et prépare la summa theologiae'' [4]) — op onwederlegbare wijze is door GUTTMANN aangetoond hoe THOMAS AQUINAS' leer aangaande God, de schepping, de engelen, de profetie, de openbaring en de bijbelsche geboden in letterlijke overeenstemming is met die van MAIMONIDES, wat THOMAS AQUINAS zelf wel eens verzuimt te vermelden [5]).

Kan er dus nu nog sprake zijn van de behandeling der middeleeuwsche Christelijke Scholastiek, zonder eerst kennis te hebben genomen van hetgeen de Joodsche Scholastici geleverd hebben? Er wordt thans in de Kerk van Rome gedweept met het *Thomisme;* maar de geloofsbrieven van het *Thomisme* mogen zelve nog wel eens onderzocht worden, en het zal blijken dat THOMAS in zijne doctrina de Deo en wellicht ook in zijne psychologie meer aan de wijsheid der Joden verschuldigd is, dan de Kerk van Rome van haren Doctor angelicus vermoedde.

Ook de Protestantsche Kerkleeraars hebben den Joodschen invloed ondergaan. Als wij ZWINGLI hooren klagen: ,,Er zijn er die meenen, dat onze geheele leer ten doel heeft Christus er buiten te laten, en dat wij naar Joodsche wijze in éénen God geloovende, nu ook allen opwekken om maar in éénen enkelen persoon te gelooven'' [6]) — dan ligt er in de uitdrukking ,,naar Joodsche wijze'' misschien meer opgesloten dan men oppervlakkig zou denken. ZWINGLI heeft ter schole gegaan bij den philosophischen wildzang PICUS VAN MIRANDOLA [7]), wiens studie *De Ente et Uno* ten grondslag gelegen heeft voor ZWINGLI's Godsleer. Heeft nu PICUS zijn Neoplatonisme meer dan waarschijnlijk ontvangen van zijn Jood-

schen leermeester te Padua, ELIAS DEL MEDIGO [8]), die in 1485 een commentaar voor hem opstelde op *De substantia orbis* van IBN ROSJD (zie blz. 33), dan is zeker de vooronderstelling niet gewaagd, dat ook ZWINGLI's Neoplatonisme, en zijne spinozistisch klinkende stellingen [9]), indirect uit Joodsche bron ontsprongen zijn.

Gereedelijk kan toegestemd worden, dat de Godsleer der middeleeuwsche Joden over het geheel geen bevredigenden indruk geeft. Over het karakter der Joodsche wijsbegeerte sprekende, kon dit reeds a priori aangenomen worden (zie blz. 35). Wat echter op te merken valt omtrent de Joodsche geleerden, datzelfde moet gezegd worden van de Christelijke Scholastici. De Scholastiek vertoont altijd een halfslachtig karakter; aan den eenen kant wordt het recht van het wijsgeerige denken erkend, maar van den anderen kant het religieuse dogma gehandhaafd. Noch de „geloovige", noch de „wijsgeer" zal zich geheel te huis kunnen gevoelen in de Scholastiek. De eerste zal, als een GHAZZÂLI of JEAN DE GERSON, na van den boom der kennis gegeten te hebben, zijn heil zoeken in de mystiek, de tweede, als een IBN ROSJD of WILLIAM VAN OCCAM, met of zonder accommodatie-pogingen, voor de theologie zoowel als voor de philosophie aanspraak maken op een voor beide streng afgebakend terrein. Uit de rijen der *Nominalisten* zijn later de onafhankelijkste denkers voortgekomen. Acht men nu het „verlichte" denken geen gering voorrecht, men vergete dan niet dat het *Aristotelisme* door Arabieren en Joden bij de Christenen weder in eere gekomen is. Kiest men voor het *Realisme* partij, dan zijn het wederom de Joden, die door GABIROL den grooten Realist DUNS SCOTUS hebben geïnspireerd.

De vraag ligt buiten ons bestek, of de Joodsche wijsbegeerte ook de Joodsche religie heeft geschaad? Dat op den duur philosophie en theologie niet te verzoenen zijn, is een feit. Beroept de eerste zich op de rede, de tweede vindt haar oorsprong in de openbaring. IBN TOFAÏL en MAIMONIDES mogen al betoogen, dat de rede tot dezelfde resultaten leidt als de openbaring, toch zal dit alleen kunnen bewezen worden door op de door de traditie als oorkonden der openbaring

erkende geschriften, eene exegese toe te passen, die verre van onbevooroordeeld heeten mag. Met dat al blijven de Joodsche denkers meer waarde behouden voor de theologie dan voor de philosophie, al ontmoeten wij hen in de Middeleeuwen ook op beide terreinen, daar het religieuse motief bij hen in de meeste gevallen toch den doorslag geeft (zie blz. 35).

Dit is ons — afgezien van de waarde, die men meent aan hunne Godsleer te moeten toekennen — duidelijk geworden, dat de invloed van de wijsheid der Joden, de natuurlijke bemiddelaars tusschen Arabieren en Christenen, dus niet te hoog kan worden aangeslagen. De rationalistische Schriftbeschouwing hunner middeleeuwsche geleerden, heeft doorgewerkt tot op onzen tijd. Het „volk van den godsdienst" heeft den Christenen, huns ondanks, zijne wijsgeerig-theologische methode ingeprent. Vinden de werken der Scholastici weinig lezers meer in den nieuweren tijd, en behoort de studie hunner systemen dan ook niet tot de aantrekkelijkste, toch zijn deze middeleeuwsche geleerden in den vollen zin des woords baanbrekers geweest voor niets minder dan de vrijheid op elk gebied, die steeds met de vrije gedachte een aanvang nam; want hoe men ook over de Scholastiek, Joodsche zoowel als Christelijke, oordeele, zij moet altijd, al zijn hare resultaten onbevredigend, beschouwd worden als: „la première insurrection de l'esprit moderne contre l'autorité" [10]).

AANTEEKENINGEN.

AANTEEKENINGEN.

EERSTE AFDEELING.

GESCHIEDENIS DER JOODSCHE WIJSBEGEERTE IN DE MIDDELEEUWEN.

§ 1.

Blz. 4. 1) *Cureton* bezorgde de arabische editie te Londen, 1842 en 1846.
Haarbrücker gaf de duitsche vertaling: Religionspartheien und Philosophenschulen. Halle. 1850 en 1851. II. p. 213.
Hauréau, De la Philosophie scolastique. Paris. 1850. I. p. 359—391. Eene latere uitgaaf verscheen onder den titel: Histoire de la Philosophie scolastique. Paris. 1872—1880, in drie deelen. II. p. 14—54.
Ritter, Geschichte der Philosophie. 1836. Bd. V—VIII.

Blz. 5. 2) *Haarbrücker* II. p. 192, 429.
3) T. a. p. I. p. 6. Histoire, etc. I. p. 34.

Blz. 6. 4) *Maimonides*, Moreh Neboechiem. I, c. 71, 73, 76 en III, c. 17 en 18.
Casiri, Bibliotheca Arabico-Hispana Escurialis, Madrid. 1760.
Wüstenfeld, Die Akademie der Araber und ihre Lehrer. 1837.
Ravaisson, Mémoire sur la philosophie d'Aristote chez les Arabes. Paris. 1844.
Steiner, Die Mutaziliten oder Freidenker im Islam. Paris. 1865.
Müller, Die griechische Philosophie in der arabischen Ueberlieferung. Halle. 1873.
Lamers (Prof. G. H.), De wetenschap van den Godsdienst, I Hist. Deel. Utrecht. 1892. p. 447—450.

Blz. 7. 5) *Jourdain*, Recherches critiques sur l'age et l'origine des traductions latines d'Aristote etc. Paris. 1843. p. 123.
Roger Baco, Opus Majus, ed. Jebb. Lond. 1730. p. 256, 257.
Lakemacher, De Alkendi Arabum philosophorum celeberrimo. 1719.

Flügel, Alkindi, genannt der Philosoph der Araber. Leipzig. 1857.

Blz. 7. [6]) *Camerarius*, Alpharabii opera omnia quae latina lingua conscripta reperiri potuerunt. Par. 1638.

Schmoelders, Documenta philosophiae Arabum. Bonn. 1836 (waarin twee verhandelingen van Al Farabi arab. met lat. vert.).

Dukes, Philosophisches aus dem zehnten Jahrhundert. Nakel. 1868.

Blz. 8. [7]) Geb. 980 te Bokhara. In 1493 verscheen te Venetië *Metaphysica Avicenne*, en in 1495: *Avicennae peripatetici philosophi ac medicorum facile primi opera in lucem redacta*, bevattende 1. Logica, 2. Sufficientia, 3. De coelo et Mundo, 4. De anima, 5. De animalibus, 6. De intelligentiis, 7. Alpharabius de intelligentiis, 8. Philosophia prima (Metaphysica).

Roger Baco, t. a. p., p. 46.

Blz. 9. [8]) *Gosche*, Ueber Ghazzâli's Leben und Werke. Berlin. 1858.

Blz. 10. [9]) *Pascual de Gayangos*, The History of the Mohammedan Dynasties in Spain, from the text of Al-Makkari. London. 1840.

Dozy, Histoire des musulmans d'Espagne. Leide. 1861, en: The History of the Almohades. 1847.

[10]) *Munk*, Mélanges de philosophie juive et arabe. Paris. 1859, p. 388 sqq.

Blz. 11. [11]) Geb. te Guadix circa 1100.

De titel der *holl. vert.* luidt: Het leeven van Hai Ebn Yokdhan uit de latynsche overzettinge van Eduard Pocock in het nederduitsch vertaald. 'tAmsterdam. 1672. Titel eener latere uitgaaf luidt: Het leeven van Hai ebn Iokdhan. Uit het arab. door S. D. B. Amst. 1701.

Blz. 12. [12]) *Renan*, Averroès et l'Averroïsme. 4e Ed. Paris. 1882, p. 59 sqq.

M. J. Müller, Philosophie und Theologie von Averroes. Aus dem arab. übers. München. 1875.

[13]) Zie voor de lotgevallen der *paduaansche Averroïsten* het werk van *Renan*, p. 322—435.

Blz. 13. [14]) *Jourdain*, t. a. p., p. 107 sqq.

Blz. 14. [15]) *Opus Majus*, p. 36.

Renan, p. 205.

Jourdain, p. 72, 124 sqq.

Blz. 14. 16) *Middeldorpf*, Commentatio de institutis literariis in Hisp. quae Arabes auctores habuerunt. Goett. 1810.
Schmoelders, Sur les écoles phil. chez les Arabes. Par. 1842.
Haneberg, Die Schulen der Mauren im M. A. München. 1851.
Dozy, Recherches sur l'hist. et la littérat. de l'Espagne pendant le Moyen Age. 2e Ed. Leyde. 1860.

§ 2.

Blz. 15. 1) *Strack*. Einleitung in den Talmud (Sonderabdruck aus der Real-Encycl.) Leipzig. 1887.
Blz. 16. 2) *Grätz*, Geschichte der Juden. IV. p. 273 sqq. V. p. 115—281.
Blz. 17. 3) *Fürst*, Geschichte des Karäerthums. Leipzig. 1865.
Blz. 18. 4) Ibid. 3er Abschnitt. p. 21—45.
Grätz, t. a. p., p. 268 sqq.
Blz. 19. 5) Uitgegeven door Dr. *S. Landauer* te Leiden, 1880, naar een Oxfordsch en Petersburger Hs. in hebr. letters.
6) De *Amsterdamsche* uitgaaf (1647) heeft, behalve zinstorende drukfouten, die zoo goed als alle in volgende drukken zijn overgenomen, blindelings de editio princeps nagedrukt. In beide moet fol. 77*b* als 78*a* en 78*a* als 77*b* gelezen worden. De derde uitgaaf is die van *Berlijn*, 1789; de vierde van *Leipzig* ed. Fischl, 1859; de vijfde eveneens van *Leipzig* ed. Slucky, 1864 en de zesde van *Krakau*, 1880. Deze laatste is een nadruk van de vijfde zonder den commentaar van Slucky en Dines. In het duitsch verscheen eene vertaling van *Julius Fürst*, Glaubenslehre und Philosophie, Leipzig. 1845, welke zeer onnauwkeurig is, en eene juiste vertaling der Inleiding en der eerste Afdeeling van *Bloch*, Vom Glauben und Wissen. München. 1879.
Munk, Notice sur R. Saadia Gaon. Paris. 1838, en de reeds genoemde: Mélanges etc.
Guttmann, Die Religionsphilosophie des Saadia. Göttingen. 1882.
Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphil. des M. A. von Saadia bis Maimuni. Gotha. 1877.
Eisler, Vorlesungen über die jüd. Phil. des M. A. Wien. 1870—76.
Joël, Beiträge zur Gesch. der Phil. Breslau. 1878.
Schmiedl, Studien über jüdische, insonders jüd.-arab. Religionsphil. Wien. 1869.

Spiegler, Gesch. der Philosophie des Judenthums. Leipzig. 1890.

Lamers (Prof. G. H.), De wetenschap van den Godsdienst, II. Wijsgeerig deel. Utrecht. 1897, p. 572—578.

7) *Bloch*, t. a. p. in de Vorbemerkung.

Blz. 19. 8) *Dukes*. Beiträge zur Gesch. der ältesten Auslegung und Spracherklärung des A. T. Leipzig. 1844. (Dukes u. Ewald.) *Saadja* schreef een commentaar op het Hooglied en Daniël. Zijne arab. vert. van den Pentateuch is opgenomen in de Polyglotte van Konstantinopel (1546), en zijne arab. vert. van Jesaja werd door *Paulus* uitgegeven (1790—91). Zie het gunstige oordeel van arabische zijde omtrent Saadja, bij *Masoedi* en *Aboe 'l Faradsj: De Sacy*. Chrestomathie arabe. 2e Ed. 1826. I. p. 350, 351, 357.

Blz. 20. 9) *Marina*, Memorias de la Academia de la Historia. Madrid. 3e Deel. Reeds Salomo zou een zekeren Adoniram als opperschatmeester tot de Joden in Spanje gezonden hebben. Volgens anderen zouden de Joden in Nebukadnezar's leger onder een koning Pyrrhus Sp. veroverd hebben. *Abarbanel* beweert, in zijn Comment. op Zach. 12 : 7, dat twee gezinnen uit het davidische geslacht ten tijde van den eersten tempel naar Sp. getrokken zijn. De vooronderstelling is niet gewaagd, dat de Joden die legenden verspreidden eensdeels om tegenover de Arabieren hun oud recht op het land te handhaven, anderdeels om tegenover de Christenen de spaansche Joden te vrijwaren tegen het verwijt, dat zij mede schuldig waren aan de veroordeeling van Jezus.

10) *Aboab*. Nomologia o discursos legales. Amsterdam. 5487. 2e Ed. p. 310.

Blz. 21. 11) *Munk*, Esquisse historique de la phil. chez. les Juifs. Paris. 1849. In het duitsch met Aanteek. vermeerderd door *Beer*. Leipzig. 1852. p. 19, 101. nr. 9.

Robles, Malaga Musulmana. Malaga. 1880. p. 571: Entregóse despues en los dominios muslimes á la contratacion, especialmente á la de sedas y esclavos, llevó á las artes industriales su ingenio sutíl y su actividad infatigable, cultivó las ciencias y las letras, y contribuyó al explendor de los buenos tiempos del califato Umeya, viviendo con extraordinaria prospéridad en Córdoba.

Blz. 22. 12) *Munk* deelde zijne ontdekking mede in het Literaturblatt des Orients (herausg. von Julius Fürst) Leipzig. 1846. Nr. 46.

De hebr. text verscheen in de Mélanges (hebr. deel, 36 blz.) met vertaling en verklaring, p. 5—148. *Jehoeda Abarbanel* (Leo Hebraeus) had in zijne „Dialoghi di amore" (1502) reeds gesproken van „il nostro Albenzubron nel suo libro de fonte vitae", terwijl hij de uitdrukking „il nostro" slechts van Joodsche geleerden gebruikt. Ook *Dégérando*, Hist. comp. IV. p. 320, vermoedde, dat Avicebron een Jood was.

Blz. 22. 13) *Seyerlen*'s verslag in de Theol. Jahrb. van Baur u. Zeller. 1856 en 1857. XV. p. 486 sqq. en XVI. Aan het eind van het Ms. in de Bibl. Mazarine gevonden, leest men: „Finitus est tractatus quintus, qui est de materia universali et forma universali, et ex ejus consummatione consummatus est totus liber, cum auxilio Dei et ejus misericordia, Avencebrol".

14) Zie boven over *Gondisalvi*, p. 13.

15) *Aboe Ayyoeb Soelaimân ibn Jachja ibn Dsjabirol.* Uit de samentrekking van Ibn Dsjabirol is de verbastering Albenzubron, Avencebrol, Avicebron ontstaan. De thans meest gevolgde schrijfwijze is: Ibn Gabirol.

16) *Munk*, Mélanges, p. 156: „nous devons faire remonter sa naissance au moins jusqu'à l'an 1025. En t. a. p., p. 515: texte arabe du passage de *Moïse Ben-Ezra:* ואבו איוב סלימאן בן יחיי בן גבירול אלקרטבי נשאה במאלקה ותרביה בסרקסטה:

17) T. a. p., p. 300. „Y anti sue clarissimo Poeta Rabi Selomoh ben Guibirol, vezino de la ciudad de Caragoça, que de todos tenemos poemas admirables, y sus himnos, y suaves canticos, cantamos todo Israel en loor del Señor Bendito: mas à mi debil juizio, exceden à todos en perficion y artificio, los de Rabi Jehudá haLevi."

18) *De Los Rios*, Estudios históricos, polit. y literarios sobre los Judíos de España. Madrid. 1848. p. 243.

19) T. a. p., p. 159—164.

20) Die religiöse Poesie der Juden in Spanien. Berlin. 1845. p. 35.

21) Die Synagogale Poesie des M. A. Berlin. 1855. p. 222—225.

22) Nichtandalusische Poesie andalusischer Dichter. Prag. 1858. I. p. 167—191. Voor het gedicht „de Koningskroon", כתר מלכות zie II. p. 205, en *Munk*, p. 163.

Blz. 23. 23) Enkele sagen zijn omtrent hem in omloop. Hij zou als toovenaar een meisje geschapen hebben, dat hem als slavin diende, en bij huiszoeking bleek een houten pop te zijn. Ook zou hij door een Arabier gedood zijn, die hem onder

een vijgenboom begraven had. Sinds dien bracht die boom zulke ongemeene vruchten voort, dat de eigenaar, ondervraagd zijnde, zijne misdaad bekende en haar met zijn leven boette.

De weinige levensbizonderheden van *Gabirol*, en de aanleiding voor hem en zijne geloofsgenooten tot wijsgeerige studiën, verklaart *Robles* in zijn Malaga Musulmana, p. 573, uit den geheel veranderden toestand, waarin *toen* de Joden verkeerden onder de arabische heerschappij. „La vida de éste varon insigne és apenas conocida. La miserable existencia que á la gente de su casta imponia el fanatismo musulman, por aquel tiempo prepotente en las regiones andaluzas, el menosprecio público que heria profundamente la dignidad del hombre, y el ódio popular que les amenezaba de muerte, mantuvieron á los hebreos españoles de elevada ilustracion é inteligencia separados del mundo; vivian alejados de la sociedad, absortos en sus meditaciones, olvidados de la vida terrena, entregados á esas dulcísimas horas de estudio, en las que el espíritu se arranca á las miserias de la existencia, para deleitarse en la contemplacion ó en la investigacion de la verdad."

Blz. 23. 24) *Guttmann*, Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol. Göttingen. 1889.

Stössel, Salomo ben Gabirol. Leipzig. 1881.

Franck, Etudes Orientales. Paris. 1861, p. 361—380.

25) *Weil*, Emunah ramah, hebr. met duitsche vert. Frankfurt. 1852. p. 3, 16. Echter onnauwkeurig zoowel de hebr. als duitsche text.

Guttmann, Die Religionsphil. des Abrah. ibn Daud aus Toledo. Göttingen. 1879. p. 4.

Munk, Mélanges etc. p. 269, note 3: ולא יוחד בו האומה
לבד אבל היא בענין ישתתפו בו כל מיני האנשים.

Blz. 24. 26) *Bachja* leefde tegen 't einde der 11e eeuw te Saragossa. Enkele uittreksels van het arab. origineel geeft *Munk* in zijne Notice sur Saadia. Zie boven.

Jellinek, Einl. zu der von Ben Jacob besorgten Edition des Chobot halebaboth. Leipzig. 1846.

27) *Hirschfeld*, Abu-l-Hasan, Das Buch Al-Chazarî. Breslau. 1885.

Cassel, Das Buch Kusari. 2e Aufl. Leipzig. 1869. Behalve *Ibn Tibbon* vertaalde *Jehoeda Isaak ben Kardinal*, circa 1200, den Qoesari uit het arab. in het hebr. Van de drukken is

de 2e van *Venetië* (1547) en de 3e eveneens (1594), met een commentaar van *Moscato*. De 5e van *Berlijn* (1795); de 6e van *Weenen* (1796) met commentaar van *Israel Samosz;* de 7e is een afdruk van die van 1547 (*Hamburg* 1838); de 8e van *Praag* (1838—40); de 9e van *Leipzig* (1853); de 10e van *Warschau* (1867/8), en de 11e de genoemde van Cassel. Behalve de *lat.* vert. van *Buxtorf* en de *duitsche* van *Cassel*, en in 1885 van *Hirschfeld*, verscheen ook eene *spaansche* van *Jacob Abendana:* Cuzary libro de grande scientia y mucha doctrina etc. Amsterdam, 5423.

Blz. 25. 28) De *Qabbalah* is de speculatieve wetenschap, die beweerde de geheimen der schepping en van het goddelijke wezen te ontsluieren. Hare bespiegelingen vindt men uit de overlevering saàmgevat in de beide boeken ספר יצירה en ספר צהר, het boek der Schepping en het boek van den Glans. Het boek *Jetzirah* is het oudste. Zelfs *Hallevie* laat het, volgens de traditie, nog geschreven zijn door Abraham. Vóór de 10e eeuw moet het bestaan hebben. *Saadja* heeft het gecommentariëerd, *Ibn Gabirol* heeft het gekend, schoon hij het niet noemt, en *Hallevie* verklaart de duisterste plaatsen (IV. § 25). Het boek *Tzohar* is in het begin der 14e eeuw, waarschijnlijk door *Mozes ben Sjeem Toob* geredigeerd, en nog later van bijvoegsels en een commentaar voorzien. De eerste druk is van *Mantua* in 1558. De volledige van *Cremona* in 1560, en van *Lublin* in 1623. Onder de Christen-geleerden der 13e eeuw was de Qabbalah bekend bij *Raimundus Lullus*, later bij *Picus van Mirandola* en *Johannes Reuchlin*. Door *Agrippa van Nettesheim* en *Paracelsus* werd de Q. nog beschouwd als de bron der wijsheid. Zie voor de stelling, dat *Gabirol* de wegbereider zou geweest zijn voor het boek Tzohar: *Stössel*, t. a. p., p. 49—63.

Franck. Système de la Kabbale, übersetzt von Jellinek. Leipzig. 1844.

Jellinek, Beiträge zur Gesch. der Kab. Leipzig. 1851.

Knorr von Rosenroth gaf de lat. vert. van Jetzirah in zijne Cabbala denudata, 1677 en van Tzohar, 1684.

Blz. 26. 29) Averroès, p. 294.

30) Gesch. der Juden, VI. p. 157.

31) *Guttmann*, Die Religionsphil. des Abrah. ibn Daud aus Toledo. Göttingen. 1879. Zie noot 25.

Blz. 27. 32) Nadat de Arabieren in Spanje gekomen waren, stonden zij

eerst onder het khaliefaat van *Damascus*, maar stichtten in 756 een afzonderlijk khaliefaat met *Cordova* als hoofdzetel. Dit khaliefaat hield in 1031 op te bestaan, en loste zich in negentien onafhankelijke vorstendommen op. Intusschen hadden de West-Gothen, in de bergen van Astoerië opgesloten (de koninkrijken *Orviedo* en *Leon*), gedurende die drie eeuwen ten koste der Arabieren zich uitgebreid tot aan den Douro; de Christen-graven, vasallen van de koningen van Leon, hadden Oud-Castillië bezet, en *Alfons VI* nam in 1085 het arabische vorstendom Toledo en de stad zelve in. In 1086 komen de *Almorariden* uit Marokko in Zuid-Spanje. De dynastie der *Almohaden*, die weder de andere verdrong, regeerde van 1146—1269. Na den slag bij *Las Navas de Tolosa*, in 1212 gewonnen door *Alfons IX* van Castillië, met de koningen van Navarra en Aragon als bondgenooten, en vooral na dien te *Tarifa*, in 1340, zouden de Arabieren reeds uit het spaansche schiereiland verdreven zijn, zonder de onderlinge geschillen der Christen-vorsten. Tegen het einde der 14e eeuw bezaten zij nog alleen het koninkrijk *Granada*, dat in 1492 door *Ferdinand* van Aragon veroverd werd.

Blz. 28. 33) *Aboe Amran Moesa ben Maimoen ben Obeid Allah* was de arab. naam van Maimonides.

Blz. 29. 34) Arab. text met lat. vertaling. Oxford. 1655.

Blz. 30. 35) *Munk* gaf in 1856 den oorspronkelijken arab. text met hebr. letter, met fransche vert. en aanteekeningen in het licht, onder den titel: *Le Guide des Egarés*. Sedert 1833 had deze geleerde zich aan die taak gewijd. De hebr. vertaling is van *Samuel Ibn Tibbon* uit Lunel, in 1204, het sterfjaar van M. De eerste uitgave der hebr. vert. verscheen vóór het jaar 1480, de tweede te *Venetië*, 1551. De vertaling van *Jehoeda Alcharisi* werd voor het eerst uitgegeven door *L. Schlossberg*, Londen. 1851, en die van *Ibn Tibbon* op nieuw (in drie deelen) in 1875. De lat. van *Buxtorf* was getiteld: *Doctor perplexorum*. Het werk van *Munk* bestaat uit drie deelen (1856, 1861 en 1866), met den text in 't fransch en 't arab.

Beer, Leben und Werk des Rabbi M. ben Maimon. 1834.

Geiger, Mozes ben Maimon. 1850.

Joël, Die Religionsphil. des M. b. M. 1860.

Franck, Etudes orientales. 1861, p. 317—360.

Eisler, Vorlesungen über die jüd. Phil. des M. A. 1870. Abtheilung II.

Blz. 31. 36) *Aboab*, Nomologia, p. 297: De diversos Autores, y Sabios de Israel, es tan celebrada la excelencia de doctrina, perficion de custumbres, y integridad de vida del famoso Rabenu Mosch bar Maymon; que unos dizen por el: *Desde Moseh, hasta Moseh, no se levantó como Moseh.*

Blz. 32. 37) *Zunz*, Die jüdischen Dichter der Provence, in: Gesch. und Lit., p. 459 sqq.

38) *Caspi* is de vertaling van l'Argentière. Met *Jedaja* en *Caspi* zijn nog te noemen *Mozes Nachmanides*, geb. te Gerona 1194. Volgens *Beer*, t. a. p., p. 74 was N. „der Brennpunkt für die jüdisch-religiöse Dogmatik" gelijk *Maim.* het geweest was voor de joodsche philosophie. *Jacob ben Machir* uit Montpellier, bekend als vertaler van arab. phil. en astronom. werken, en *Samuel ben Jehoeda* uit Marseille.

39) Men zie voor de vertalers *Wolf*, Bibl. Hebr. en *Steinschneider*, Catal. Codd. hebr. Acad. Lugd. Bat. Nog zijn als vertalers te noemen: *Sjeem Toob ben Isaäc*, *Jacob ben Sjeem Toob*, *Juda ben Tachin Maimoon*, *Mozes ben Tabora ben Samuel ben Sjoedaï*, *Mozes ben Salomon*, *Juda ben Jacob* etc. *Juda ben Mozes ben Daniël* van Rome vertaalde o. m. verhandelingen van *Albertus Magnus* en *Thomas Aquinas* in 't hebreeuwsch, als Mss. voorhanden in de Bibl. Vaticana.

Blz. 33. 40) Geb. 1288. De Milch. Adon. in zes boeken (1329), door de Rabbijnen bestreden, werd in 1560 (uitgave van Riva di Trento) gedrukt. De uitgever was *Jacob Marcaria*, geneesheer te Riva. In zijn inleidend hebr. gedicht bezigt hij de woorden in den text genoemd. Van *Gerson* als bijbelcommentator werden de „nuttige toepassingen" (תועלות) bij elk hoofdstuk zelfs door de orthodoxen hoog geschat. De Milchamooth werd in 1866 herdrukt met duitsche vert.

Joël, Levi ben Gerson als Religionsphilosoph. 1862.

Weil, Philos. réligieuse de Levi b. G. 1868.

41) *Delitzsch* gaf het werk uit met *Steinschneider* in 1841 (Leipzig).

Blz. 34. 42) *Zimmels*, Leo Hebraeus, ein jüdischer Philosoph der Renaissance. Breslau. 1886.

KARAKTER EN INVLOED DER JOODSCHE WIJSBEGEERTE.

§ 1.

Blz. 37. 1) *Pococke*, Philosophus autodidactus, p. 188. 195, 196.

2) *Destructio destructionis.* Aristotelis Opera lat. Venetiis. 1560. Tom. X. disp. III. Fol. 334*b*, 335*a*, — et si continuaverit ei tempus et fortunium adeo quod erit ex sapientibus profundis in sapientia: et innuitur ei ut expositio alicujus principii principiorum ejus, praecipitur ei ut non expresse patefaciat expositionem ejus et dicat *quod sunt res prout scribuntur* ut dixerunt sapientes nostri in eo, quod dixit et vidi usque ad angelum, honor Dei est *abscondere* rem.

3) Ib. 351*b*. Et ideo conversi sunt ad sectam Maurorum sapientes, qui docebant discipulos Alexandriae, cum pervenit ad eos lex Maurorum: et facti sunt Christiani sapientes, cum pervenit ad eos lex Christiana.

Blz. 38. 4) Ib. 351*b*. — et principia operationis debent recipi ab *alio*, cum demonstratio *non* possit producere *operationes* nisi per *virtutes*, provenientes ab operationibus moralibus et factivis. Igitur declaratum est ex hoc sermone, quod sapientes omnes opinantur in legibus hanc opinionem, scilicet quod recipiatur a prophetis etc.

Blz. 41. 5) *Dähne*, Geschichtliche Darstellung der jüd.-allegor. Religionsphilosophie. 1834.
Gfrörer, Philo und die alexandr. Theosophie. 2e Aufl. 1835.
Wolf, Die philonische Philosophie. 2e Aufl. 1858.
Delaunay, Philon d'Alexandrie, écrits histor., influence, luttes et persécutions des Juifs dans le monde romain. 1867.

Blz. 42. 6) *Destr. destr.* disp. III. Fol. 121.

Blz. 43. 7) *Renan*, Averroès, p. 142 sqq.

Blz. 44. 8) *Destr. destr.* disp. XIII en III. Fol. 101, 102.

Blz. 45. 9) *Moreh*, II. c. 4—10.

10) Ib. III. c. 10—12.

Blz. 46. 11) Ed. *Delitzsch.* Cap. 9, 10 en 14. Zie aant. 41 blz. 169.

§ 2.

Blz. 48. 1) *Ascher*, The Itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela. London. 1841. — Het eerste deel bevat den hebr. text: מסעות של רבי בנימין etc.

Israel Abrahams, Jewish life in the middle ages (first volume of „The Jewish Library"). London. 1896.

Nübling, Die Judengemeinden des Mittelalters, insbesondere die Judengemeinde der Reichsstadt Ulm. Ulm. 1896.

Blz. 48. 2) Ib. Tom: I. ה'

3) *Reuter*, Geschichte der religiösen Aufklärung im M. A. Berlin. 1875. I. p. 154 sqq.

Blz. 49. 4) Ib. p. 308, Noot 13.

Blz. 50. 5) *Renan*, t. a. p., p. 286 sqq.
Reuter, II. p. 251—304.

6) *Von Raumer*, Gesch. der Hohenstaufen. Bd. III en IV.
Huillard-Bréholles, Historia diplomatica Frederici secundi. Paris. 1852.

7) *Huillard-Bréholles*, t. a. p. Tom. V. 1. p. 295—307.

8) *Röhricht*, Beiträge zur Gesch. der Kreuzzüge. Bd. I. p. 92.

Blz. 51. 9) *Renan*. p. 296.

10) *Munk* deelt die passage mede in de Mélanges, p. 455—456, noot.

Blz. 52. 11) *Renan*, p. 298.

12) *Landau*. Die Quellen des Decamerone. Wien. 1869. p. 64, 142, 143.

Het boekje *De Tribus Impostoribus* verscheen in 1792 te Giessen, omvattende 64 pagina's, thans in de Bibl. te Dresden (zie *Falkenstein*, Beschreibung der königl. Bibl. zu Dresden, p. 503. 1839), en eveneens in 1792 te Berlijn onder den titel: *Zwey seltene antisupernaturalistische Manuscripte eines Genannten*, van 34 blz. Daarna in 1833 te Leipzig (lat. text door *F. H. Genthe*), en in 1846 te Zürich (lat. en duitsch door *E. Weller*). De uitgave van Parijs in 1861 bezorgd door „Philomneste junior" is een overdruk van de uitgave van 1598. De volledige titel dezer uitgaaf luidt: *De Tribus Impostoribus.* M.D.IIC. Texte latin collationné sur l'exemplaire du Duc de la Vallière, aujourd'hui à la bibl. impériale augm. de variantes etc. et d'une notice philologique et bibliographique par Philomneste junior. De eerste *volledige* vertaling (hollandsch) verscheen in 1888 (uitgave van „De Dageraad").

13) Decamerone I. Nov. 3.

§ 3.

Blz. 54. 1) *Jundt*, Histoire du Panthéisme populaire au moyen age. Paris. 1875. p. 20—34.
Reuter. t. a. p. II. p. 218—249.
Renan, p. 220—225.
Kröndlein, in de Stud. u. Krit. 1847. Heft 1.

2) *Thomas Aquinas*, Sentent. II. dist. XVII. quaest. 1, art. 1.

3) *Albertus Magnus*, Summa II. tr. 12, quaest. 72, membr. 4, art. 2.

Blz. 55. 4) *Hauréau*, t. a. p., II, p. 46.
De Causis is de titel van een klein geschrift, dat in de Venet. uitgave van de werken van *Aristoteles* en *Averroës* van 1552 bij tom. VII gevoegd is. *Alanus ab Insulis* (Allain de Lille † 1203) schijnt het gekend te hebben als: Liber de essentia purae bonitatis. Volgens *Alb. Magn.* was het werk van een onbekenden Joodschen wijsgeer. Volgens *Thom. Aq.* — en terecht zooals bleek — is het een uittreksel van eene oorspr. in het arab. geschrevene (Ms. in Leiden) en vertaalde verhandeling van *Proklos*, als *Stoicheiosis theologica* in de Middeleeuwen bekend.
Hauréau, t. a. p., II. p. 48—53 geeft er een exposé van.

Blz. 56. 5) *Martène*, Novus Thesaurus Anecdotorum. Tom. IV, p. 166.

6) *Du Boulay* (Bulaeus), Hist. Univ. Paris. 1665—1673. Tom. III. p. 82.

7) *Averroès*, t. a. p., p. 222. De naam Averroes komt in sommige Mss. voor als Mahuntius, Menbutius, Mauuicius, Avenryz, Benriz, Beuriz.

8) *Renan* heeft dit ook gevoeld. T. a. p., p. 223.

Blz. 57. 9) *Du Boulay*, t. a. p., p. 82: Magistri vero et scholares theologiae, in facultate quam profitentur, se studeant laudabiliter exercere, nec philosophos se ostendant, sed satagant fieri theodocti: nec loquantur in lingua populi, et populi linguam hebraeam cum azotica confundentes, sed de illis tantum quaestionibus in scholis disputent quae per libros theologicos et SS. Patrum tractatus valeant terminari.

10) De eerste uitspraak is des te eigenaardiger, daar *Duns Scotus* een erkende Jodenhater was, die de gewelddadige maatregelen der wereldlijke macht om de Joden tot de Kerk toe te brengen, goedkeurde. Hij vermoedde niet, dat de door hem geëerde Moor *Avicembron*, de Jood *Gabirol* was.

Willem van Auvergne († 1249) is de eerste Latijner, die kennis toont te hebben van het systeem van *Gabirol*. De woorden in den text zijn uit: De Trinitate. Zijne Opera omnia zijn gedrukt in 1591 en vollediger in 1674 in twee folianten.

Blz. 57. 11) *Raymundus Lullus*, Duodecim principia philosophiae, quae et lamentatio seu expostulatio philosophiae contra Averroistes dici possunt. In zijne Opera. Argentinae. 1598.
Reuter, t. a. p., II. p. 94—105 en 114—123.

12) Ib. *Articuli fidei*, t. a. p., 941: Aliqui Christiani et magni scientia nominati dicunt, quod fides sancta Catholica est magis improbabilis quam probabilis: unde sequitur infamia magna apud infideles, qui ex hoc credunt fidem nostram esse nullam et forte aliqui Christiani contra dictam fidem sinistre suspicantur.

Blz. 58. 13) *Raymundi Lullii* opera ea quae ad adinventam ab ipso *artem universalem* scientiarum et artium omnium pertinent. Argent. 1598 en 1609.
Hauréau, t. a. p., II. p. 235. Histoire. etc. III. p. 293 sqq.
Helfferich, Raymund Lull und die Anfänge der catalonischen Literatur. Berlin. 1858.

TWEEDE AFDEELING.

§ 1.

DE GODSLEER VAN SAADJA.

Blz. 59. 1) *Vom Glauben und Wissen*, t. a. p., p. 2.

2) *Wissensch. Zeitschr. für jüd. Theologie*. Frankfurt a. M. 1835. I. p. 192.

Blz. 61. 3) *Emoenooth* (ed. *Amsterd.*). II. 23. a.

Blz. 62. 4) Ibid. b. והשלישי כי השרש אשר ממנו יתילדו כל הנודעים רצוני לומר החוש יש לו תכלית בלי ספק ולא יתכן שיהיה ממה שיתילד ממנו באין תכלית ויהיה הסבה בחלקת השרשי

Blz. 63. 5) Ibid. II. 24. b.

6) II. 24. b. 25. a. ואומר שאלהינו יתברך הודיענו על ידי נביאיו שהוא אחד חי יכול חכם לא ידמה לו דבר ואין דומה לפעליו והעידו לנו על זה האותות והמופתים וקבלנוהו מהרה אל מה שיעלה לנו מן העיון מה שהוא אחד כמו שאמר שמע ישראל וגו'

Blz. 64. 7) II. 26. a. ואלה השלשה ענינים נמצאים שבלבנו לעשותנו פתאם בלי מחשבה [נבראה] אחת׳

8) II. 28. b. מה שאולי יאמר אומר איך יהיה מה שהוא יותר דק מכל דק בענין חזק מכל חזק · אומר כי החכם שם לשער הזה סימנים בנמצא והוא שהנפש יותר דק מהגוף והיא חזקה ממנו יבטח מנהיג את עצמו ועל כן היו האבות נשבעים חי יי הנפ׳

Blz. 65. 9) II. 28. b. ואומר כי כל מה שימודים אליו בענין הזה מעצם ומקרה או תאר לעצם ומקרה לא יבשר ממנו לא רב ולא מעט בענין העושה׳

10) II. 29. a. והנה אני מציע אלה הענינים על עשר המאמרות ואדבר על כל׳

11) De Κατηγορίαι van *Aristoteles* (p. 1—15 in het Organon der Ed. Berol.) zijn in het arabisch vertaald door *Ishaq ben Honein* († 911), zoon van den arabischen Christen *Honein ben Ishaq*, den verdienstelijken vertaler van grieksche wijsgeeren en medici in het *syrisch*, door Ishaq b. H. weder in 't *arabisch* overgezet.

Zenker gaf den griekschen met den arab. tekst uit: Aristotelis Categoriae graece cum versione arabica Isaaci Honeini filii. Lipsiae. 1846.

12) Schijnbaar past hier beter met *Kaufmann* (Attributenlehre, p. 56) ארמית dan אדם te lezen; maar de arab. text pleit voor de laatste lezing, en dan is het misschien, volgens *Guttmann* (t. a. p., p. 116), een „Seitenhieb” tegen den Godmensch der Christenen.

13) בככר *Landauer* meent dat de lezing בכך is ontstaan doordat *Tibbon* בצה voor בצא gelezen heeft. Doch het arabische woord, dat vlakte beteekent, geeft hier geen zin

Blz. 66. 14) II. 30. a. לטוב ולהנות שומע ורואה והיה חפץ עד אשר לא יעלה לנו כי אם הישות בלבד׳

15) II. 31. a. כי הוא ברא המקרים

Blz. 67. 16) II. 31. b. כי הוא אלהי הכל

Blz. 68. 17) II. 33. a. ואלו היו המקומות מפרידים בין חלקיו לא היה ברא אותם׳

Blz. 69. 18) II. 34. b. וישרך האלהים מה שכתבנוהו והתבונן בו בנפשך והעלהו במחשבתך ואל תגזור לבטל על המלות אבל גזור על השרשים הקודמים ושים המלות העברה והקדמה כאשר באר׳י

Blz. 70. 19) II. 26. b. ואחר כן אומר שבשעור הזה מעוי הנוצרים חשבו כי זולתו והביאם זה אל שישימוהו שלשה:

Blz. 71. 20) *De Trin.* X, 11. De bekende verklarende (?) analogie van

het mysterium trinitatis: Haec tria, *memoria*, *intelligentia*, *voluntas*, quoniam non sunt tres vitae sed una vita, nec tres mentes sed una mens, consequenter utique non tres substantiae sunt sed una substantia.

Blz. 71. 21) T. a. p. ed. *Haarbrücker*, I. p. 261.
De volgorde moest dus eigenlijk zijn: het zijn, het weten en het leven. Het *weten* of het woord heeft zich verbonden met het lichaam van den Messias, zooals *Sjahrastâni* zelf opmerkt, bij de beschrijving van de secte der Malkâïja (Melchiten). p. 263.

Blz. 72. 22) II. 27. b. אצלנו העברית בדבור והחכמה נוחבה בהם הלשון;

23) II. 28. a. ואלה האנשים יחתן האל ארבע כתות השלש מהם יותר קדומים והרביעית מקרוב יצאה׃

24) Ibid. הראשונה תואה כי משיחם גופו ורוחו מהבורא יתברך והשנית תואה שגופו נברא ורוחו מהבורא לו שלישית תואה שרוחו גופו נבראים ויש בו רוח אחרת מהבורא אבל הרביעית חושבת שהוא כמו הנביאים בלבד ישיבוהו בבן הנזכר אצלם כי כאשר נסבור אנחנו בבני בכורי ישראל כי היא להגדיל ולפאר בלבד וכאשר חושבים זולתנו ענין אברהם ידיד הבורא׃

Blz. 74. 25) I. 10. a. b.

Blz. 75. 26) I. 11. b. De aanvangswoorden te lezen הנקרים הראית, niet הראיות

27) *Moreh*. I. 74. IV.

28) I. 11. a. De „sprong" werd volgens *Sjahrastâni* aangenomen door de *Natztzamîja*. Zie *Haarbrücker*, I. p. 56.

Blz. 76. 29) Ibid. יקצתם הורו בנבלות הלקים רבים על הלקים

30) I. 12. a.

Blz. 77. 31) I. 13. a. De drie stellingen (שרשים) gaven wij reeds blz. 73. Zij zijn vooreerst: שהדברים מחודשים; ten tweede: שמחדשם זולתם en ten derde: שהוא חדשם לא מדבר. Dat de dingen geschapen zijn, dat hun Schepper buiten hen staat, dat Hij ze niet schiep uit een ding.

32) I. 13. a. In plaats van הסמך היונית (de grieksche samech) heeft de arab. text אלכין wat in 't hebr. zou zijn השין. *Tibbon* heeft voor de in 't arab. eveneens ontbrekende letter de samech gekozen. Daar de grieksche X bedoeld is, schijnt de arab. text reeds corrupt. Wat de arab. Lam-Elif betreft, er is daarvoor ook eene arab. schrijfwijze = *8*, en zonder de streep onderaan (תושבת) vormt dit eene X. In de Ed. Constant. staat de X; in de hier gebruikte Amsterd. uitgaaf vindt men in plaats van de X een open plek gelaten. Dat

de grieksche X bedoeld is, blijkt uit den text bij *Plato* (Timaeus c. 9. § 51): *οἷον χῖ.*

Blz. 78. 33) Ook hier is de hebr. zoowel als de arab. text corrupt. *Guttmann* (t. a. p., p. 47 noot 1) heeft den text geëmendeerd naar dien van *Plato* (Tim. c. 20 § 112 sqq.), volgens wien de lucht = octaëder, de aarde = kubus, en 't heelal = dodekaëder zijn zou. Wij hebben den z.g. corrupten text behouden, daar *Saadja* die wijzigingen van den oorspr. text misschien reeds vond in de arab. vertaling van den *Timaeus*. Bij de Arabieren wordt de oermaterie van *Plato* opgevat als bestaande uit geestelijke atomen. Evenals *Saadja* sprak later *Sjahrastàni*: Somtijds gebruikte hij (Plato) voor de elementen de uitdrukking: subtiele deelen; men zegt, dat hij daaronder de aanvanglooze, van vormen ontbloote materie verstond, enz. Zie *Haarbrücker*, t. a. p., II. p. 123. Die „subtiele deelen" zijn wat *Saadja* noemt גשמים רוחניים.

34) *Timaeus*, c. 9. § 51: *ταύτην οὖν τὴν ξύστασιν πᾶσαν διπλῆν κατὰ μῆκος σχίσας, μέσην πρὸς μέσην ἑκατέραν ἀλλήλαις οἷον χῖ προσλαβὼν κατέκαμψεν εἰς κύκλον κ. τ. λ.*

35) *Wenrich*, De auctorum graecorum versionibus, p. 118.

36) *Moreh*. II. 13.

37) T. a. p., p. 48.

38) Cf. II. 27. b. ומצאתי קצתם חושב ענין יי קנני ראשית דרכו שלבורא גלה קדמונה לא סרה בראה והשער הזה כבר השיבותי קודם הפעם הזאת על אשר השיבותי אל הרוחניים

39) I. 15. a. De דעת der שני עשים קדמונים

40) Ibid. השרש כלו טוב en השרש כלו רע.

Blz. 80. 41) I. 18. b. כי השמאים הם הפעלים את הגשמים והיא גשמים אותם קדמונים יאמרו כאלה הארבעה טבעים אך הם נדבר הגושי

42) Ibid. הלא תראה כי האיש הזה בעבור זה הספק החלש חייב את נפשו

43) *Guttmann*, t. a. p., p. 61.

Blz. 81. 44) *Aristoteles* beschrijft den tijd: *ὥστε δυνάμει μέν ἐστιν, ἐνεργείᾳ δ' οὔ· ἀλλ' ἀεὶ ὑπερβάλλει τὸ λαμβανόμενον παντὸς ὡρισμένου πλήθους· ἀλλ' οὐ χωριστὸς ὁ ἀριθμὸς οὗτος τῆς διχοτομίας, οὐδὲ μένει ἡ ἀπειρία ἀλλὰ γίνεται ὥσπερ καὶ ὁ χρόνος καὶ ὁ ἀριθμὸς τοῦ χρόνου* (Phys. III. 7. 207).

45) I. 19. a. הדעת התשיעי דעת הנבוכה

Blz. 83. 46) I. 22. a. b.

Blz. 83. 47) *Phys.* IV, 6: *ὁ δ' οὐρανός, ὥσπερ εἴρηται, οὔ που ὅλος οὐδ' ἔν τινι τόπῳ ἐστίν, εἴ γε μηδὲν αὐτὸν περιέχει σῶμα· ἐφ' ᾧ δὲ κινεῖται, ταύτῃ καὶ τόπος ἐστὶ τοῖς μορίοις· ἕτερον γὰρ ἑτέρου ἐχομένων τῶν μορίων ἐστίν.*

48) *Timaeus. χρόνος δ' οὖν μετ' οὐρανοῦ γέγονεν.*

Blz. 84. 49) I. 22. b. בראם לא לתכלה

50) IV. 45. a. המכוון בכל הברואים הארציי

51) IV. 46. a.

Blz. 85. 52) IV. 47. a. בשהבורא נקי מרציתו בחטא החוטא וגו'

53) IV. 47. b. וכיון שהדבר גלוי כי אינו החוק שיהיה בשלמיו מה שנמאסהו אנחנו ומה שבאר לנו שהוא נמאס אצלו לנו על דרך התמלהי

Blz. 86. 54) IV. 48. a. ונהם כי באשר השוה ביניהם בשכל והבח והיכולת כן ראוי שישוה ביניהם בצווי ובשליחותי

Blz. 89. 55) הקדמה (Inleiding) 4. a. האמונה ... היא ענין עולה בלב וגו'

§ 2.

DE GODSLEER VAN IBN GABIROL.

Blz. 91. 1) I. § 5. De *hebr.* text volgens *Munk*, Mélanges etc., de *lat.* text volgens *Seyerlen* (Avicebron, *De materia universali*) in de Jahrb. van Baur u. Zeller, Bd. XV en XVI. *Guttmann* (t. a. p.) liet zich van het door *Seyerlen* in de Bibl. Mazarine gevonden Ms. een afschrift maken, dat hij bij zijne studie gebruikte.

Blz. 92. 2) III. § 1. ובסלוק הדמות יסתלק הדבקות מפני שהדבקות יהיה בדמיותי

3) *Seyerlen*, XV, p. 521. Ponemus in hoc radicem primam hoc modo. Si principium eorum quae sunt est factor primus, qui non habet factorem, et ultimum eorum est factum ultimum, a quo non est aliquid factum, tunc principium rerum distat ab ultimo eorum in essentia et effectu, quia si principium rerum non distat ab ultimo eorum, tunc primum est ultimum, et ultimum est primum.

4) III. § 4. הפועל הראשון יפעל העצם המשימיי

Blz. 93. 5) III. § 27.

6) *Seyerlen*, XV, p. 541. Aspice etiam motum corporis universalis et attende motus omnium sphaerarum, quae sunt infra illud, et invenies eas omnes moveri propter motum primum, propter quem movetur corpus universale. — Ex hoc sequitur

quod substantia universalis agens in corpus universale sit attribuens substantiae particulari agenti in corpus particulare ejus essentiam et virtutem.

Blz. 93. 7) III. § 32. והעצמים הפשוטים כל מה שישפלו יתגבר עד שהם מתגשמים ונעצרים׃

Blz. 94. 8) III. § 27. והשפלים מהעצמים לובשים לאור העליונים מהם והכל לובש לאור הפועל הראשון׃

9) III. § 16. העצם הנושא לאמירות גשמי ואם כן אין מנוע סדר פעלי

Blz. 95. 10) III. § 22.

11) III. § 32 en 33.

12) III. § 10. העצמים הפשוטים עצמם אינם משולחים אלא כחותיהם וניצוציהם הם המשולחים והמשפעים׃

Blz. 96. 13) *Quaest. disputatae.* Quaest. de anima, Art. 6.

14) IV. § 1. אמר ואם היה השפל משולח מהעליון אם כן כל מה שבשפל יתחייב שיהיה בעליון׃

Blz. 97. 15) IV. § 17. Cf. lat. text bij *Guttmann*, noot 1, p. 171: Si autem substantiae materia tantum essent, perfecte in nullo differrent, sed omnino unum essent, quia materia rerum una est et non diversa in se, nec aliquid agerent, quoniam actus formae est et non materiae, etc.

16) II. § 1. אל היסוד הראשון המקיף בכל הדברים׃

17) IV. § 18.

Blz. 98. 18) Ibid.

19) IV. § 22. והתחייב שתהיה זו האחדות עם זה מתרבה מתחלקת׃

20) IV. § 30.

21) IV. § 29. ובשתעיין בצורה מזה הצד תראה אותה תתחיל רוחנית שלמה ואחר כך תתעבה מדרגה אחר מדרגה עד שתגיע אל הקצה האחרון ותראה התנועה שם עומדת ותראה הצורה השוכנת נפסקת׃

Blz. 99. 22) V. § 8. והתחייב מזה שתהיה צורת השכל צורה מאחדת אוספת באחדותה לאחדות כל צורה׃

23) V. § 18. והיסוד המסוגל בצורת השכל והוא הקצה העליון מהיסוד הכללי וגו׳

24) V. § 51. כשישפיע עליו הרצון הצורה הכללית והתאחד בה ישלם טבעו ויהיה שכלי׃

25) V. § 3.

26) V. § 34. והצורה היתה בידיעת הבורא נפרדת ואחר כן התרכבה עם היסוד׃

27) V. § 67. והיסוד נכח העצם כלומר שהוא נברא לו והצורה נכח תאר העצם ירצה לומר החכמה והאחדות׃

Blz. 100. 28) V. § 60. שהוא כח אלהי פועל ליסוד והצורה וקושר אותם והוא מפלש מהעליון אל התחתון כפלוש הנפש בגוף

29) V. § 32. שהוא דרך הרצון לעשית הדבר והסבר

Blz. 101. 30) Ibid.

31) V. § 12.

32) V. § 48. וכשהיה ענין התשוקה והאהבה והיבר בקשת הדבקות באהוב וההתאחדות בו

33) V. § 37. ועל כן התנועע היסוד לקבול הצורה מפני שיצא מכאב ההעדר לתענוג המציאות

Blz. 102. 34) V. § 73. ופרי הלקוט מזה ההשתדלות ההצלחה מהמות והדבקות במקור החיים

Blz. 103. 35) *Beiträge* zur Gesch. der Phil. I. Anhang, p. 4.

36) *Gesch.* der Attributenlehre, p. 109, Noot 19.

37) *Plotini* Opera omnia, ed. *F. Creuzer*, Oxonii. 1835. II. p. 1299: τὸ δὲ μορφῶσαν ἄμορφον ἦν. Ibid. p. 1322: Ἀρχὴ δὲ τὸ ἀνείδεον, οὐ τὸ μορφῆς δεόμενον.

38) Ibid. p. 1400: τῷ ἑνὶ οὐδὲν ἀγαθόν ἐστιν, οὐ δὲ βούλησις τοίνυν οὐδενός. Wil is een drang naar het goede en dus eene werkzaamheid, die de éénheid verstoren zou.

39) Ibid. p. 992: Εἰ δὴ ταῦτα ὀρθῶς λέγεται, οὐκ ἂν ἔχοι χώραν νοήσεως ἡντινοῦν τὸ ἀγαθόν· ἄλλο γὰρ δεῖ τῷ νοοῦντι τὸ ἀγαθὸν εἶναι· ἀνενέργητον οὖν.

40) Het „Zijn" sluit de *veelheid* in, en elk „Zijn" is bepaald, terwijl het oerwezen buiten elke bepaling valt.

41) Ibid. I. p. 351: ἔστι μὲν μηδὲν τούτων, ὧν ἐστιν ἀρχή· τοιοῦτο μέντοι, οἷον μηδενὸς αὐτοῦ κατηγορεῖσθαι δυναμένου, μὴ ὄντος, μὴ οὐσίας, μὴ ζωῆς, τὸ ὑπὲρ πάντα ταῦτα εἶναι.

42) Ibid. II. p. 947: Διὸ καὶ ἄῤῥητον τῇ ἀληθείᾳ· ὅ τι γὰρ ἂν εἴπῃς, τὶ ἐρεῖς. p. 949: Πῶς οὖν ἡμεῖς λέγομεν περὶ αὐτοῦ; ἢ λέγομεν μέν τι περι αὐτοῦ, οὐ μὴν αὐτὸ λέγομεν, οὐδὲ γνῶσιν, οὐδὲ νόησιν ἔχομεν αὐτοῦ . . . Καὶ γὰρ λέγομεν, ὃ μὴ ἔστιν· ὃ δὲ ἔστιν, οὐ λέγομεν.

43) Ibid. II. p. 958: εἰ τέλειόν ἐστι τὸ πρῶτον, καὶ πάντων τελεώτατον, καὶ δύναμις ἡ πρώτη, δεῖ πάντων τῶν ὄντων δυνατώτατον εἶναι, καὶ τὰς ἄλλας δυνάμεις καθ' ὅσον δύνανται μιμεῖσθαι ἐκεῖνο.

44) Ibid. II. p. 919: Ὂν γὰρ τέλειον τῷ μηδὲν ζητεῖν μηδὲ ἔχειν, μηδὲ δεῖσθαι, οἷον ὑπερεῤῥύη, καὶ τὸ ὑπερπλῆρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο.

Blz. 104. 45) Ibid. II. p. 1397: καὶ αὐτοῦ ἡ φύσις τοιαύτη, ὡς πηγὴν

τῶν ἀρίστων εἶναι, καὶ δύναμιν γεννῶσαν τὰ ὄντα, μένουσαν ἐν ἑαυτῇ καὶ οὐκ ἐλαττουμένην, οὐδ' ἐν τοῖς γινομένοις ὑπ' αὐτῆς οὖσαν.

Blz. 104. 46) Ibid. II. p. 1299: Οὐκ ἀνάγκη ὅ τις δίδωσι, τοῦτο ἔχειν, ἀλλὰ δεῖ ἐν τοῖς τοιούτοις τὸ μὲν διδὸν μεῖζον νομίζειν, τὸ δὲ διδόμενον ἔλαττον τοῦ διδόντος, κ.τ.λ.

47) Ibid. II. p. 663: Ὁ μὲν οὖν ἄνθρωπος ὁ ἐν τῇ ὕλῃ, ἀφ' ἑνὸς τοῦ ἀνθρώπου τοῦ κατὰ τὴν ἰδέαν, πολλοὺς ἐποίησε τοὺς αὐτοὺς ἀνθρώπους, καὶ ἔστιν ἓν τὸ αὐτὸ ἐν πολλοῖς οὕτως, ὅτι ἔστιν ἕν τι οἷον ἐνσφραγιζόμενον ἐν πολλοῖς αὐτό. Αὐτὸ δὲ ἄνθρωπος, καὶ αὐτὸ ἕκαστον, καὶ ὅλον τὸ πᾶν οὐχ οὕτως ἐν πολλοῖς, ἀλλὰ τὰ πολλὰ ἐν αὐτῷ. Μᾶλλον δὲ περὶ αὐτό.

48) Ibid. II. p. 950: Τοῦτο δέ ἐστιν ἐνδεέστερον· τὶ οὖν ἐνδεέστερον τοῦ ἕνος, ἢ τὸ μὴ ἕν; πολλὰ ἄρα.

49) Ibid. II. p. 1243: Πᾶς ἄρα ὁ ἀριθμὸς ἦν πρὸ αὐτῶν τῶν ὄντων.

Blz. 105. 50) IV. § 12 en § 32, en V. § 19.

51) In 1519 voor het eerst in eene latijnsche vertaling gedrukt op last van Leo X, onder den titel: *Sapientissimi Philosophi Aristotelis Stagiritae Theologia, sive mystica Philosophia secundum Aegyptios* etc. De vertaler was *Castellani*, die vóór zich had de *italiaansche* vert. van den *arabischen* text. De ital. vert. was van den Joodschen geneesheer *Arovas* uit Cyprus. In 1882 gaf *Dieterici* den *arab.* en in 1883 den *duitschen* text: Die sogenannte Theologie des Aristoteles, aus dem Arab. übers. und mit Anmerk. versehen (Leipzig).

52) Die Philosophie des S. ibn. Gabirol. p. 25. Noot 7.

53) T. a. p., p. 109. Noot 19.

Blz. 106. 54) *Munk*, Mélanges etc., p. 258. Noot 2, waar enkele plaatsen der lat. vert. worden medegedeeld: Autor primarius universi mundi creavit ipsum (intellectum) etc. Primaria igitur simpliciter inter essentias existit mens, quae idcirco dicitur princeps, quanquam est idem quod Verbum Dei ac suppositum formae primae, continens (ut genus summum) omnes substantias illustres absolutas et puras. — Siquidem tale Verbum non format immediate nisi intellectum, neque intellectus formatur nisi a Verbo.

§ 3.

DE GODSLEER VAN JEHOEDA HALLEVIE.

Blz. 108. 1) Gesch. der Attributenlehre. p. 119 sqq.

2) V. § 1. Uitgave van *Cassel*, hebr. en duitsche text, en de vert. naar den arab. text van *Hirschfeld*.

Blz. 109. 3) I. § 1. כונתך רצויה אצל הבורא אבל מעשיך אינם רצויים׃

4) I. § 67. ושאלת החדוש והקדמות עמוקות׃

Blz. 110. 5) I. § 65.

6) I. § 77. מבלי שניהם להם הבנה רק עבודה׃

7) Ibid. וזהו שרש האמונה ושרש המרי׃

Blz. 111. 8) I. § 79. Zoo duidelijk mogelijk heb ik getracht *Hallevie*'s bedoeling in den text weêr te geven.

9) Ibid. המועיל בעצמו הוא הענין האלהי והמזיק בעצמו הוא המרי׃

10) II. § 50. והכל זכר ליציאת מצרים וזכרון למעשה בראשית מפני ששני הענינים דומים מפני שנעשו בחפץ האלהים לא במקרה ולא בטבע׃

Blz. 112. 11) II. § 54. עד ששבו כל יושבי העולם מודים בחדוש העולם ובקדמות לבורא העולם ומופתם על זה בני ישראל ומה שנעשה להם ומה שנגזר עליהם׃

12) V. § 8. להיות טענת אפיקורוס היוני אשר היה רואה כי העולם היה במקרה׃

Blz. 113. 13) V. § 10.

14) V. §§ 12, 14.

15) V. § 14. האל ברא העולם כמו שהוא ובעלי חיים שלו וצמחיו מצויירים ולא יצטרך אליהם אמצעיים והרכבת מרכביהם׃

16) Ibid. בהודות בחדוש קל כל קשה׃

Blz. 114. 17) V. § 18.

18) Ibid. העולם חדש כי הוא גוף והגוף איננו נמלט מתנועה ומנוחה ושתיהם מקרים וגו׳

19) Ibid. והתיחדו בעתו מבלעדי מה שלפניו ומה שלאחריו מצריך אל מיחד׃

Blz. 115. 20) II. § 2. מעשיות או שפליות או שלליות׃

21) Ibid. הבאים ממנו באמצעים טבעיים׃

22) Ibid. ולא מוציאות אותו מהאחדות׃

Blz. 116. 23) Ibid. וכן לא יקבל החיים והמות אלא הגופות הטבעיות והעצם האלהי מרומם ונעלה מהם׃

24) Ibid. ועל הדרך הזה נאמר אחד לשלול ממנו הרבוי׃

Blz. 117. [25]) II. § 4. ויצא מדינו הצלחת עם וכבודם ויקרא אותם ושנה בהם וגו׳

[26]) II. § 5. מה יצילך מנדת החפץ שאתה מיחס אותה אל הבורא והפילוסוף מרחיק אותה ממנו׳

Blz. 118. [27]) *Destruct. destr.* (Tom. X der Opera Aristot. Venet. 1560), p. 182: Substantia principii est una, plurificantur tamen nomina apud relationem rei ad eam, aut relationem ejus ad aliquid, aut negationem alicuius ab ea. Negatio autem non causat pluralitatem in substantia negati, neque relatio causat pluralitatem, igitur non auferunt pluralitatem negatorum et pluralitatem relationum. Sed veniendum est in reductionem horum omnium ad negationem.

[28]) IV. § 1. אלהים תואר למושל בדבר בין הדברים ולדין׳

Blz. 119. [29]) Ibid. קבוץ הכחות האלה הוא הנכונה אלוה׳

[30]) IV. § 3. ויבנה בקדש הרוחני אשר לא יתגשם ולא יתלה בו דבר ממה שיתלה בגשמים׳

[31]) II. § 2.

Blz. 120. [32]) T. a. p., p. 166.

[33]) IV. § 1. כי היה נקרא אלהים בכלל ונקרא ה בהתיחדו׳

[34]) IV. § 3. והנה בריאות ושאר האיכות בנפשו׳

Blz. 121. [35]) Ibid. ולולי זה היה נשאר על שם אלהים

Blz. 122. [36]) II. § 2. שבורא העולם ברא את הדברים ההם בריאה חדשה מבוררת וגו׳

Blz. 123. [37]) II. § 7. ושהם שנות נופלים על דברים נראים אצל הנביאים׳

[38]) II. § 7. כן הכבוד מיצרן אור אלהי מודל אצל עמו ובארצו׳

Blz. 124. [39]) IV. § 3. באשר קראו העינים רואות והדבר שהראית בו זולתם והיא הנפש׳

[40]) Ibid.

[41]) Ibid. מקריהם לא עצמיהם

[42]) Ibid. עין הנסתרת

Blz. 125. [43]) IV. § 16.

[44]) V. § 20. ימצא בעתיד החפץ בכלל הסבות האמצעיות׳

Blz. 127. [45]) Ibid. אך הטוב שיוחס הכל אליו יתברך כל שכן הדברים הגדולים וגו׳

Blz. 129. [46]) *Kaufmann*, p. 240 sqq. Abraham Ibn Daud und Jehuda Hallevi; en *Guttmann*, Die Relig. phil. des Abraham ibn Daud aus Toledo.

§ 4.

DE GODSLEER VAN MAIMONIDES.

Blz. 131. 1) דלאלה אלחאירין arab. text met hebr. letters, uitg. door *S. Munk*, met de fransche vertaling: *Le Guide des Egarés.* 3 vol. Paris 1856—1866.
מורה נבוכים hebr. vert. door *Jehoeda Alcharisi*, voor het eerst uitgeg. door *L. Schlossberg.* Londen. 1851.
Munk. Deel I. Cap. 1—46. arab. text.

Blz. 132. 2) I. c. 46. בתביל אלמכאנה ולאנה הו בתביל אלחרכה אד לא יחד

Blz. 133. 3) Inleiding. מעשה בראשית הו אלעלם אלטביעי ומעשה מרכבה הו אלעלם אלאלאהי׃

Blz. 134. 4) II. c. 29. אי לתעטיל מחץ ובפר בקואעד אלשריעה׃
5) I. c. 71. כל אלמתכלמין אלאול מן אליונאניין אלמתנצרין ומן אלאסלאם etc.
Alcharisi, hebr. text. c. 70. כל המדברים הראשונים מהיונים הבאים בדת הנצרים ומן הישמעאלים וגו'
6) Ibid. אן אלאמר כמא יקולה תאמסטיוס קאל ליס אלתוחיד תאבעא ללארא בל אלארא אלצחיחה תאבעה ללתוחיד׃
Hebr. text. כמו שאמר תאמסטיוס כי הוא אומר אין המציאות נמשך אחר הסברות אך הסברות הנכונות הם נמשכות אחר המציאות׃

Blz. 135. 7) II. Inleiding.

Blz. 136. 8) *Munk*'s aanteekeningen II. p. 3—22.
9) II. c. 1. והי אנא אן תכון אלמוגודאת כלהא גיר כאינה ולא פאסדה או תכון כלהא כאינה פאסדה או יכון בעצהא כאינא פאסדא ובעצהא גיר כאין ולא פאסד׃
Hebr. text. שלשה חלקים חלק מוכרח על כל פנים והוא שיהיו כלם הוות נפסדות או כלם לא הוות ולא נפסדות או קצתם הוות נפסדות וקצתם בלי הוות ונפסדות׃

Blz. 138. 10) I. c. 52. כל אחד מן אלמתאר אלמתחצלין למא יקולונה באן אללה לא יחד׃
Hebr. text. c. 51. כל איש מן המעיינים המשכילים לכוח שהם אומרים כי הבורא לא גבול
11) Ibid. ואלקסם אלתאני אן יוצף אלשי בגז חדה׃
Hebr. text. והחלק השני לתאר הדבר בחלק מגבוליו׃
12) *Aristotelis Categoriae*, graece cum versione arabica etc. ed. *Zenker*, Lipsiae. 1846. p. 57—65.
13) Hebr. text. כי כלם מורים על ההרכבה׃

Blz. 139. 14) I. c. 52. ואלקסם אלראבע מן אלצפאת הו אן יוצף אלשי בנסבתה לגירה מתל אן ינסב לזמאן או למכאן או לשכץ אכר

Blz. 139. 15) Hebr. text. זה לא יחייב רבוי הקדמון

16) Hebr. text. I. c. 53. והי ארבע צפאת חי קאדר עאלם מריד

Blz. 140. 17) I. c. 56. פלמא באנת אלנסבה בינא ובינה תעאלי מרתפעה איצא בינה ובין מא סואה לזם ארתפאע אלשבהיה איצא

18) I. c. 57. אלוגוד הו עארץ ערץ ללמוגוד
Hebr. text. c. 56. המציאות היא מקרה אירע לנמצא

19) I. c. 58. ויצף אללה עז וגל באלסלב הו אלוצף אלצחיח
Hebr. text. c. 57. כי ספור הבורא בשלילות הוא ספור אמתי

Blz. 141. 20) Ibid. Hebr. text. ולא נשיג אלא היותו בלבד לא מהותו
Het arab. woord אניה, vertaald door היותו, is het aristotelische *ὅτι ἐστι* (*quodditas*).

Blz. 142. 21) I. c. 61. Met שם המפורש (de juist uitgedrukte naam, of de naam die [אדני] uitgesproken wordt, zooals de oudere Rabbijnen verklaarden) bedoelt *M.* den naam, die bepaaldelijk het goddelijke wezen, en geen ander, aanwijst. Hier acht hij יהוה van onbekende afleiding; maar c. 63 sprekende over אהיה leidt hij beide namen af van den stam היה.

22) *Metaphysica* XII, 9: *αὑτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις.*

23) I. c. 68. אלעקל ואלעאקל ואלמעקול

24) *De Anima* II. c. 2. De faculteiten der ziel zijn: *τὸ θρεπτικόν, τὸ αἰσθητικόν* en speciaal voor den mensch: *τὸ διανοητικόν*. De ziel is de *τόπος εἰδῶν*. Er zijn twee intellecten: het passieve (*νοῦς παθητικός*) en het actieve (*ν. ποιητικός*). Door het laatste komt ieder individueel intellect in werking. Daar *Aristoteles* in het midden laat, hoe beide intellecten met elkander in betrekking komen, namen de arabische en de hen volgende Joodsche wijsgeeren drie intellecten aan: 1. het *hylische* (*νοῦς ὑλικός*, שכל היולאני), 2. het *actieve* (*νοῦς ποιητικός*, שכל הפועל), en 3. het *verkregen intellect* (*νοῦς ἐπίκτητος*, שכל נקנה).

Blz. 143. 25) II. c. 13.

26) II. c. 4.

Blz. 144. 27) I. c. 69. אלפלאספה בניא עלמת יסמון אללה תעאלי אלעלה

Blz. 145. 28) II. c. 13.

29) II. c. 17.

30) Ibid. פאפרץ פי מא מתלנא בה אן אנסאנא כאמל אלפטרה etc.

31) Ibid. פתאמל הדא אלמתל ואעתברה יא איהא אלנאטר פתגד הלה האלנא מע ארסטו

Blz. 145. 32) II. c. 19. קד באן לך מן מדהב ארסטו ומן מדהב כל מן יקול בקדם אלעאלם אנה ירי אן הדא אלוגוד צדר ען אלבארי עלי גהה אללזום׃

Hebr. text. c. 20. כבר התבאר לך מדעת ארסטו ומדעת כל מאמין קדמות העולם כי זה המציאות היה נאצל מהבורא על צד החיוב׃

Blz. 146. 33) Het geheele 19e hoofdstuk der IIe afd. is belangrijk als specimen der physische en astronomische kennis van *Maimonides* en zijne tijdgenooten, zoo Joden als Arabieren.

34) II. c. 27.

Hebr. text. c. 28. היא עיקר לכל התורה׃

35) II. c. 25.

Blz. 147. 36) I. c. 13.

37) II. c. 30. והשך הו אלנאר אלאסטקסיה׃

Hebr. text. c. 31. והשך הו האש היסודית׃

38) II. c. 18.

Blz. 148. 39) III. c. 13.

40) III. c. 17. ארא אלנאס פי אלענאיה כמסה׃

41) *Zeller*. Die Philosophie der Griechen. II. p. 472.

42) III. c. 17. ואלראי אלתאלת הו מקאבל הדא אלראי אלתאני׃

43) Ibid. והו ראי מן ירי אן ליס פי גמיע אלוגוד שי באלאתפאק בוגה לא גזאי ולא כלי בל אלכל באראדה וקצד ותדביר׃

Blz. 149. 44) Ibid. ואלראי אלראבע הו ראי מן ירי אן ללאנסאן אסתטאעה׃

Hebr. text. והדעת הרביעית היא מה שיאמין כי יש לאדם יכולת׃

45) Ibid. ויראן אן אפעאל אללה כלהא תאבעה לחכמה׃

46) Ibid. ואלראי אלכאמס הו ראינא אעני ראי שריעתנא׃

47) Ibid. ויראה ארסטו אתפאקא מחצא ויראה אלאשעריה תאבעא למגרד משיה ויראה אלמעתזלה תאבעא לחכמה ונראה נחן תאבעא לאסתחקאק אלשכץ בחסב אפעאלה׃

Hebr. text. ונאמין אנחנו כי הוא נמשך אחרי החיוב שיתחייב לפי פעליו׃

Blz. 150. 48) Ibid. Hebr. text. (arab. פיץ) וכל מי שידבק בו דבר מן השפע ההוא כפי מה שיגיע לו מן השכל יגיע לו מן ההשגחה׃

49) III. c. 18.

50) III. c. 19.

51) III. c. 20.

52) III. c. 8. כל אלאגסאם אלכאינה אלפאסדה אנמא ילחקהא אלפסאד מן גהה מאדתהא לא גיר אמא מן גהה אלצורה ובאעתבאר דאת אלצורה פלא ילחקהא פסאד בל הי באקיה׃

53) III. c. 10. Hebr. text. (arab. אעדאם) הרעות כלם אפיסות.

Blz. 151. 54) Ibidem.

55) III. c. 11. הדה אלשרור ״ כלהא אנמא תאבעה̈ לעדם לאנהא כלהא לאזמה̈ ען אלג̇הל אעני ען עדם אלעלם (אפיסת החכמה)׃
III. c. 12. אלנוע אלאול מן אלשר מא יציב אלאנסאן מן ג̇הה̈ טביעה̈ אלכון ואלפסאד׃
ואלנוע אלת̇אני מן אלשרור הו מא יציב אלנאס מן בעצ̇הם׃
ואלנוע אלת̇אלת̇ מן אלשרור הו מא יציב אלשכץ מנא מן פעלה בנפסה׃
Hebr. text. החלק הראשון הרע אשר ימצא האדם מצד טבע ההויה וההפסד׃
והמין השני מן הרעות מה שיבא על קצת בני אדם מקצתם׃
והמין השלישי מן הרעות הבאות על האדם ממנו ממה שהוא גורם לנפשו׃

56) Ibidem.

Blz. 153. 57) *Stöckl*, Lehrbuch der Philosophie. II. p. 274.

58) *De Sacy*, Chrestomathie arabe. I. p. 325. Eigenlijk tot „leegmakers"; het arab. woord is het best te vertalen door *κένωσις*.

59) *Kaufmann*, t. a. p., p. 501.

SLOTWOORD.

Blz. 155. 1) *De la part des peuples sémit. dans l'hist. de la civilisation.* Discours d'ouverture. Paris. 1862. p. 18.

Blz. 156. 2) *Hauréau*, t. a. p. II. p. 24.

3) *Joël*, Verhältniss Albert des Grossen zu Moses Maimonides. Breslau. 1876. (*Beiträge zur Gesch. der Philosophie.*)
Bach, des Alb. Magnus Verhältniss zu der Erkenntnisslehre der Griechen, Lateiner, Araber und Juden. Wien. 1881.

4) *Revue des deux mondes.* 15 janvier, 1862.

5) *Das Verhältniss des Thomas von Aquino zum Judenthum und zur jüdischen Litteratur.* Göttingen. 1891.

6) *Opera omnia* (ed. Schuler et Schulthess). III. 179: Alii procaci suspicione prosiliunt: cavendum esse a nobis: omnem enim doctrinam nostram ad hoc tendere, ut Christum exterminemus, et Iudaeorum more, ut unum deum credimus, sic unam solummodo personam omnes ad credendam inducamus.

Zie mijne „vergelijkende studie": *De Godsleer van Zwingli en Calvijn*. Sneek. 1883. p. 33.

7) *Sigwart*, Ulrich Zwingli. Der Charakter seiner Theologie mit besonderer Rücksicht auf Picus von Mirandula. Stuttgart und Hamburg. 1855.

Blz. 157. 8) Zie blz. 33.

De Rossi. Dizionario storico degli autori ebrei. Parma. 1802. I. p. 99.

Picus de Mirandula. edited by Rigg, translated by Sir Thomas More. London. 1891.

9) *De Godsleer van Zwingli en Calvijn*. p. 27.

Blz. 158. 10) *Barthélemy Saint-Hilaire*. De la logique d'Aristote. II. p. 194.

HEBREEUWSCHE TERMINOLOGIE.

מקרה:	Accidens.
בפועל:	Actu.
הנפש החיונית:	Anima *vitalis*.
» הטבעית:	» *naturalis*.
» המשכלת:	» *intelligens*.
שאינו מתחלק חלק הדגה פרדי:	Atomus.
מדה תואר יחס:	Attributum.
תוארי החיוב:	Attributa *affirmativa*.
» השלילה:	» *negativa*.
תוארים עצמיים:	» *essentialia*.
מדות טפליות:	» *relativa*.
סוגים מאמרות:	Categoriae.
העצם:	Cat. Arist. decem. *Substantia*.
הכמה:	*Quantitas*.
איכות האיך	*Qualitas*.
הסמיכות הצטרפות:	*Relatio*.
המתי:	*Quando*.
האנה:	*Ubi*.
המצב:	*Situs*.
לו:	*Suum* (habitus).
שיפעל:	*Actio*.
שיתפעל:	*Passio*.
סבה:	Causa.
פועלת:	Causae Arist. *Efficiens*.
חומרית:	*Materialis*.

צורית.	*Formalis.*
תכלית.	*Finalis.*
סבות אמצעיות.	Causae *mediae.*
גשמים המורכבים.	Corpora *composita*, *concreta.*
» רוחניים.	» *spiritualia.*
שפעה.	Effusio.
אצילות, שפע.	Emanatio.
ענין, ישות.	Ens (esse).
צורה, גוף.	Forma (μορφή).
שכל הכללי.	Intellectus (νοῦς) *universalis.*
חכמה, מלה.	Logos.
חמר, יסודי.	Materia.
היולאני, חמרי.	Materialis (ὕλη).
אמצעי, דבר שלישי.	Medium.
שאחר הטבעי.	Metaphysica.
העולם הקטן.	Mikrokosmos.
טבעי.	Natura (et Physica).
בכח.	Potentiā.
טפלי.	Relatio.
רצון.	Voluntas (βούλησις).

REGISTER.

G.

H.

I.

J.

K.

L.

M.

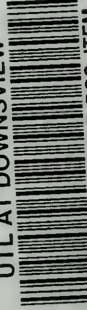
O.

P.

VERBETERINGEN.

Blz. 19 regel 12 v. o. achter 1562 te voegen: [6]).

» 63 » 18 v. b. lees voor den Eenige, den Levende enz.: de Eenige, de Levende enz.


UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 12 06 12 04 010 6